POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE KOMISJI ORJENTALISTYCZNEJ NR. 14
MÉMOIRES DE LA COMMISSION ORIENTALISTE NR. 14

STANISŁAW SCHAYER

AUSGEWÄHLTE KAPITEL AUS DER PRASANNAPADĀ

(V, XII, XIII, XIV, XV, XVI)

EINLEITUNG, ÜBERSETZUNG UND ANMERKUNGEN.

WYBRANE ROZDZIAŁY Z PRASANNAPADY.

WSTĘP, TŁUMACZENIE I UWAGI.

W KRAKOWIE
NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA—KRAKÓW—LUBLIN—ŁÓDŹ—POZNAŃ—WILNO-ZAKOPANE
LIBRAIRIE FRANCO-POLONAISE ET ÉTRANGÈRE S. A.
PARIS VI—e 123 Bd SAINT-GERMAIN.
1931

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego — pod zarządem J. Filipowskiego.

Vorwort.

Von der *Prasannapadā*, dem Kommentar Candrakīrtis zu dem *Madhyamaka-Śāstra* des Nāgārjuna, sind bis jetzt nur drei Kapitel übersetzt worden: das 1. und das 25. Kap. von Stcherbatsky im Anhang zu seiner Abhandlung *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927, und das 10. Kap. von mir im VII-en Bande des *Rocznik Orjentalistyczny,* Lwów 1930. Eine Analyse des 24. Kap. hat ferner de la Vallée Poussin in *Mélanges Charles de Harlez*, Leiden 1896, gegeben.

Das Werk Candrakīrtis ist keine leichte Lektüre. Welche Schwierigkeiten dem Verständnis des Textes entgegenstanden und wie erst die »Entdeckung« des *Abhidharmakośa* die nötigen Voraussetzungen für ein tieferes Eindringen in die Weltanschauung des mahāyānistischen *śūnya-vāda* geschaffen hat, darüber soll in aller Kürze in der Einleitung die Rede sein. Doch möchte ich schon hier hervorheben, daß es in erster Linie Stcherbatskys meisterhafte Übersetzung des 1. Kap. über die Kausalität (*pratyaya-parīkṣā*) gewesen ist, die uns tatsächlich den Zugang zu der *Prasannapadā* eröffnet hat und auch für die weitere Erforschung des Textes eine unentbehrliche Grundlage bleiben wird.

Meine Stellung zu der Kontroverse Stcherbatsky—de la Vallée Poussin über die Bedeutung des Nirvāṇa habe ich gelegentlich in der Einleitung und in den Anmerkungen zu der Übersetzung angedeutet. Inzwischen ist ein neuer, wichtiger Beitrag zu diesem Problem erschienen, eine Arbeit des indischen Gelehrten Nalinaksha Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna,* London 1930. Die Diskussion einzelner von Nalinaksha Dutt aufgestellten Thesen muß ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Hier möchte ich nur bemerken, daß

auch mir Stcherbatskys Identifizierung der Philosophie der Vaibhāṣikas mit dem ursprünglichen Buddhismus problematisch erscheint. Ich bin auch gerne bereit, zuzustimmen, wenn der Verfasser den älteren Buddhismus (450—350 v. Chr.) auf die Doktrin des *Anicca*, *Dukkha* und *Anattā*, der *Ariyasaccas*, des *Paṭiccasamuppāda* und des *Aṭṭhaṅgika-magga* beschränkt sein läßt. Leider ist damit über den Inhalt dieser Doktrin nichts bestimmtes ausgesagt. Denn *Anicca, Dukkha* usw. sind nur leere Titel und können beliebig gedeutet werden: populär und philosophisch, hīnayānistisch und mahāyānistisch. Und es ist nicht schwer, für jede von diesen Interpretationen überzeugende Belege in den Pāli-Piṭakas zu finden. Vorwärts kommen wir nicht auf diesem Wege.

Im übrigen ist die Frage nach dem Charakter des ursprünglichen Buddhismus für das Studium der spät-buddhistischen Scholastik mehr oder weniger irrelevant. Wichtig ist es hingegen, daß wir durch die Arbeiten Stcherbatskys den Standpunkt der Vaibhāṣikas zu verstehen gelernt haben und nunmehr bei der Erforschung der buddhistischen Philosophie von der authentischen Problematik einer buddhistischen Schule, anstatt von vagen und umstrittenen Vermutungen über die Urlehre, ausgehen können.

Eine für das Studium der Mādhyamika-Philosophie wichtige Neuerscheinung, die ich ebenfalls zu meinem lebhaften Bedauern weder in den Anmerkungen noch in der Einleitung berücksichtigen konnte, ist Giuseppe Tuccis *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda 1929. Namentlich der tibetische Text und die Übersetzung der chinesischen Version der *Vigrahavyāvartanī* enthält manches, das zum besseren Verständnis der mahāyānistischen Metalogik und der Theorie der »neutralisierten Urteile« hätte beitragen können.

Meiner Übersetzung habe ich wenig vorauszuschicken. Die Kapitelüberschriften stammen von mir und geben die indischen Titel zum Teil in freien Paraphrasen wieder. Ich habe mir diese Freiheit gegenüber dem Original erlaubt, damit der Leser aus der Überschrift wirklich erfährt, worüber in dem betreffenden Abschnitt die Rede ist. Das 5. Kap. heißt *dhātu-parīkṣā,* obwohl es gar nicht die sechs-*dhātu*-Lehre diskutiert, sondern an dem Beispiel des *ākāśa-dhātu* die Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen *lakṣaṇa* (= *dharma-lakṣaṇa*) und *lakṣya* (= *dharma-svabhāva*) beweist.

Was die Methode der Übertragung betrifft, so bin ich mit Stcherbatsky durchaus einig, daß philosophische Werke nicht »wörtlich« übersetzt werden können. Denn es handelt sich nicht darum, daß man Eselbrücken zum Text verfaßt, sondern, daß man philosophische Ideen und Probleme versteht. Bei dem Studium der *Prasannapadā* kommt noch hinzu, daß es sich fast durchweg um äußerst subtile und keineswegs übersichtliche Deduktionen, komplizierte Paralogismen und Antinomien handelt. In solchen Fällen ist die Rekonstruktion des Gedankenganges des Textes mit der wörtlichen Wiedergabe schlechthin unvereinbar. Daß ich überall den Sinn des Textes richtig verstanden habe, wage ich freilich nicht zu behaupten. Denn dazu ist unsere Kenntnis der mahāyānistischen Terminologie noch immer nicht genügend, trotz der Fortschritte, die gerade auf diesem Gebiet in den letzten Jahren erzielt wurden. Und außerdem *errare humanum est.* Ein Mißverstehen ist aber kein Unverstehen, und, wenn auch meine Übersetzung manchmal mißverständlich sein mag, so ist sie hoffentlich nirgends unverständlich. Das absolute Verstehen des Fremdgeistigen, wo es als wissenschaftliches Problem erscheint, ist eine unendliche, nie realisierbare Aufgabe. Und diese Aufgabe wird doppelt schwierig, wenn man mit Kant zuläßt, daß es möglich sei »durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand«. Ein gefährlicher Aphorismus für »die philologische Exaktheit« — kann man aber überhaupt fremde Gedanken nachdenken, ohne selbständig zu denken?

Einleitung.

Allgemeines zum Verständnis der Philosophie der Mādhyamikas.

na san, nāsan, na sad asan,
na cobhābhyāṃ vilakṣaṇam,
catuṣkoṭi-vinirmuktam
tattvam Mādhyamikā viduḥ.

§ 1. Die erste Kunde über die Lehre von der *śūnyatā* erhielt die abendländische Wissenschaft aus denjenigen Quellen, die der Buddhologie in ihrer ersten Periode zwischen 1820—1850 zur Verfügung standen: aus späten brahmanischen Werken (Colebrooke), aus tibetischen und mongolischen Übersetzungen (Csoma, I. J. Schmidt), endlich aus den von B. H. Hodgson in Nepal entdeckten buddhistischen Sanskrittexten (E. Burnouf). Unter diesen letzteren war auch ein wichtiges, systematisches Werk: die *Vṛtti* Candrakīrtis zu den *Kārikās* des Nāgārjuna vertreten. So konnte bereits Burnouf in seiner *Introduction* [2] S. 498 ff. auf das *Madhyamaka-Śāstra* näher eingehen und zwei von Candrakīrti zitierte Fragmente aus dem *Ratnakūṭa-Sūtra* und aus der *Ratnacūḍa-Paripṛcchā* in Übersetzung mitteilen.

Dem philosophischen Inhalt des *śūnya-vāda* stand Burnouf verständnislos gegenüber. 'Scholastischer Nihilismus' und 'Pyrrhonismus' schienen die geeignetsten Schlagwörter zu sein, um das Wesen einer Dialektik zu kennzeichnen, welche dem Satz des Widerspruchs zuwider alle Thesen negiert und selbst vor der Leugnung der höchsten Heilswahrheiten, des Buddha und des Nirvāṇa, nicht zurückschreckt. Im Lichte dieser Charakteristik war

es in der Tat unbegreiflich »comment ce livre (das *Madhyamaka-Śāstra*) peut se donner pour une des autorités de la doctrine de Çâkyamuni«. Und man konnte wohl der Ansicht sein »qu'un Brâhmane voulant réduire au néant cette doctrine ne pourrait mieux faire que d'adopter les arguments négatifs de Nâgârdjuna et de son commentateur«. Diese Auffassung ist auch für die spätere Forschung vielfach maßgebend geblieben, und es erübrigt sich zu sagen, daß sie den Fortschritt auf dem Gebiete der mahāyānistischen Studien nicht gefördert hat. Den Negativismus der Mādhyamikas beurteilte man als eine Entartung des ursprünglichen, positivistischen Buddhismus und man versprach sich keinen weiteren Nutzen von der Beschäftigung mit spitzfindigen Sophismen, mit denen es möglicherweise ihren eigenen Autoren nicht ganz Ernst gewesen ist[1]).

Das Verdienst, die systematische Erforschung der Traktate Nāgārjunas und seiner Schule in Angriff genommen zu haben, unbeschadet der eigenen Überzeugung von dem nicht gerade

[1]) Anders, und trotz der Unkenntnis der Quellen richtiger, urteilte Hegel. Denn für ihn war der buddhistische Nihilismus eine wichtige Episode in der Geschichte des absoluten Geistes: 'die negative Erhebung der Geistlosigkeit zum Innern' und 'die Sammlung des Geistes zum Unendlichen'. Hegel hat auch richtig gesehen, daß dieser Nihilismus im Grunde genommen eine All-Einheitslehre ist. — »Versuchte Jemand die verschiedenen Gestalten zu zerlegen, so würden sie ihre Qualität verlieren, denn an sich sind alle Dinge ein und dasselbe, untrennbar und diese Substanz ist das Nichts«. (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, herausgegeben von E. Gans, 9. Band, S. 140). Diese Charakteristik ist durchaus nicht falsch, vorausgesetzt, daß man sie auf das Mahāyāna beschränkt und unter Nichts (= *śūnyatā*) die absolute Substanz (= die *tathatā*, den *dharma-kāya*) versteht.

Zu erwähnen wäre auch die Magisterdissertation W. P. Wassiljews, *Ob osnovanjach buddijskoj filosofji*, Kasan, 1839 Diese Arbeit »ist gewidmet der Analyse der mongolischen Pāramitās und behandelt hauptsächlich den Begriff *śūnya* vom Standpunkt der Lehre vom Absoluten in der deutschen Philosophie«. Vgl. M. I. Tubjanskij, *Notice préliminaire sur les manuscrits posthumes de V. Vasiljev et de V. Gorskij concernant la littérature bouddhique*, *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS*, 1927, Nr. 3, S. 60. Auch in seinem *Buddhismus* S. 110 hat Wassiljew die *śūnyatā* wesentlich richtig erklärt: als absolutes Sein, als Verschmelzung aller Widersprüche und als Aufhebung des begrifflichen Denkens.

hohen Wert der Mādhyamika-Philosophie [1]), gebührt zwei Gelehrten: L. de la Vallée Poussin und M. Walleser. Die Ausgabe der *Madhyamaka-Vṛtti* [2]), die wir der Akribie und der Gelehrsamkeit de la Vallée Poussin's verdanken, ist für das Studium der mahāyānistischen Weltanschauung grundlegend, und Wallesers Übersetzungen der *Akutobhayā* [3]) müssen auch heute als eine bedeutende Leistung eingeschätzt werden. Daß es Walleser nicht überall gelungen ist, dem Sinn des äußerst schwierigen Textes gerecht zu werden, darf freilich nicht verschwiegen werden. Man muß auch bedauern, daß der Verfasser keine Erläuterungen seinen Übersetzungen beigefügt und sich lediglich auf eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Originals beschränkt hat. Denn eben dieser »philologischen Treue« ist zu verdanken, daß der deutsche Text der *Akutobhayā* philosophisch schlechthin unverständlich ist. Nur ein Eingeweihter kann erraten, daß »unabhängig erreicht« (*anapekṣya-siddha*) das absolute, nicht relative Sein an sich und die »Gleichheit des zu Erreichenden« (*sādhya-sama*) die petitio principii bedeutet. Über den Sinn der Begriffe *adhipati-pratyaya* und *ālambana-pratyaya* ist man vor zwanzig Jahren überhaupt nicht im klaren gewesen [4]); Wallesers Wiedergabe durch »beherrschende Ursache« und »Abhängigkeitsursache« ist verbal und erklärt nichts. So hat der erste Versuch, einen Mādhyamika-Text in eine europäische Sprache zu übertragen, trotz der unzweifelhaften Kompetenz des Übersetzers in allen Fragen der buddhistischen Philosophie, zunächst nur wenig zur Förderung unseres Verständnisses des *śūnya-vāda* beigetragen.

[1]) Walleser, *Der ältere Vedānta*, S. 37, behauptet, daß es nichts 'Unbefriedigenderes' für einen denkenden Geist geben kann, als eine Weltanschauung der *śūnyatā*. Das Urteil von de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique* S. 197, Anm. 2, ist noch deutlicher: »Il est pénible à l'éditeur de textes mādhyamikas de copier et de relire indéfiniment toutes ces niaiseries«.

[2]) *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica* Bd. IV, Pétersbourg 1913. — Eine unkritische Ausgabe desselben Textes hat die *Buddhist Text Society* in Kalkutta im Jahre 1896 erscheinen lassen.

[3]) *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, Tibetische Version*, Heidelberg 1911; *Chinesische Version*, Heidelberg 1912. (*Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* II und III Teil).

[4]) Die richtige Erklärung dieser Termini hat erst Rosenberg, *Problemy* S. 199 ff. gegeben.

Allerdings waren die Schwierigkeiten, die dem wirklichen Verständnis der Philosophie Nāgārjunas im Wege standen, durchaus nicht gering. Das *Madhyamaka-Śāstra* enthält keine systematische Darstellung, sondern lediglich eine polemische Auseinandersetzung mit den gegnerischen Richtungen, zu denen neben den Sāṃkhyas, Naiyāyikas und Vaiśeṣikas in erster Linie die Hīnayānisten: die Vaibhāṣikas, die Sautrāntikas und die Sāṃmitīyas gehören. Auf die Thesen dieser hīnayānistischen Schulen wird sowohl im Grundtext des Nāgārjuna als auch in den Kommentaren fortwährend Bezug genommen. Zugleich muß aber hervorgehoben werden, daß die Mādhyamikas, im Gegensatz zu den Yogācāras, überhaupt keine eigene philosophische Terminologie besitzen und sich durchweg der hergebrachten Termini der hīnayānistischen *Śāstras* bedienen. Die gründliche Kenntnis der hīnayānistischen Scholastik ist daher die Vorbedingung für das erfolgreiche Studium der Mādhyamika-Texte, und es erübrigt sich zu sagen, daß solange man von dieser Scholastik nichts oder fast nichts wußte, auch die Weltanschauung des Mahāyāna ein Gegenstand phantastischer Mißdeutungen, im besten Fall vager Hypothesen bleiben mußte.

§ 2. Daß die Pāli-Philologie so auffallend wenig zur Aufhellung der philosophischen Grundlage des Hīnayāna beigetragen hat, damit hat es seine eigene Bewandtnis. Die falsche Suggestion, daß in der Geschichte einer Religion nur das Ursprüngliche echt, alles Jüngere dagegen mehr oder weniger eine 'Entartung' sei [1]), hat von Anfang an den Gang der Studien, ihre Richtung und ihre Methode beeinflußt. Das Hauptproblem, das sich in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses geschoben hat, ist die Rekonstruktion der authentischen Lehre der buddhistischen Urgemeinde gewesen. Man wollte 'die wundervolle Gestalt des Buddha selbst' und 'die ursprünglichen Gedankenkreise' kennen lernen und gab dem ceylonesischen Kanon den Vorrang gegenüber anderen Quellen nur deshalb, weil man ihm die Erhaltung der reinen, alten Doktrin glaubte nachrühmen zu können.

---

[1]) Man errät leicht, woher diese Suggestion stammt: es ist die protestantische Auffassung des »wahren, evangelischen Christentums« auf das Gebiet des Buddhismus übertragen.

Nun ist aber der Pāli-Kanon, wie wir heute wohl behaupten dürfen, kaum älter und authentischer als die Āgamas anderer hīnayānistischen Sekten. Das Bedürfnis, die vorhandenen Texte, die sich für das Wort des Meisters ausgaben, in einem Kanon zu sammeln, hat sich überhaupt relativ spät, jedenfalls nicht früher als im II. Jahrh. v. Chr. geltend gemacht [1]). In dieser Epoche gab es längst keinen Buddhismus mehr, sondern lediglich eine Reihe von buddhistischen Sekten. Im Mittelpunkt der Diskussion standen bereits subtile, philosophische Probleme, wie z. B. die Kontroverse zwischen dem *skandha-vāda* und dem *pudgala-vāda*, die Frage nach der Realität der zukünftigen *dharmas* und ähnliches. Es ist von prinzipieller Wichtigkeit festzustellen, daß die Redaktion der kanonischen Sammlungen unter dem Gesichtspunkt dieser philosophischen Meinungsverschiedenheiten vorgenommen wurde. Im allgemeinen bestand wohl die Tendenz, alles Überlieferte als authentisch anzuerkennen, und in den meisten Fällen ist es gewiß nicht schwer gewesen, in den dunklen Wortlaut den gewünschten Sinn hineinzuinterpretieren [2]). Wo das ab-

---

[1]) Nach der Tradition der Theravādins ist freilich der Pāli-Kanon bereits in den beiden Jahrhunderten nach dem *parinirvāṇa* des Buddha zustande gekommen, und eine Reihe hervorragender Forscher (H. Oldenberg, W. Geiger, M. Winternitz u. a.) haben geglaubt, die Zuverlässigkeit dieser Tradition gegen die Angriffe der skeptischen Kritik verteidigen zu müssen. Mit Unrecht! Man muß in der Tat mit A. B. Keith, *Buddhist Philosophy* S. 15. staunen, daß die europäische Wissenschaft »ruthless in probing the claims of its own sacred scriptures, has treated the Pali Canon with a respect so profound as to regard with open hostility any attempt to apply to these sources of information the same dispassionate scrutiny which is demanded from the researcher into the history of Christianity«. Die älteste positive Nachricht über die Existenz des Kanons sind die Titulaturen auf den Votivinschriften des Stūpa von Sānchi. Doch stammen gerade diese Inschriften nicht aus der Zeit Aśokas, sondern erst aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.; Vgl. J. Marshall, *Cambridge History of India*, I, S. 622.

[2]) Man vgl. etwa die Deutung des Bhārahāra-Sūtra (= *SN* III, 25) durch die Anhänger des *anātma-vāda* und des *pudgala-vāda*: de la Vallée Poussin, *AbhK* IX, S. 257; Stcherbatsky, *The Soul Theory*, S. 842 ff. Europäische Erklärungsversuche: de la Vallée Poussin, *JAs* 1902, S. 237 ff.; *JRAS* 1901, S. 308; *Bouddhisme* S. 83 ff.; *Nirvāṇa* S. 36; M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* S. 77 ff.; Oldenberg, *Buddha* S. 297 Anm. 1; E. Hardy, *JRAS* 1901, S. 573. A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*

solut nicht ging — und gelegentlich mußte auch die elastische Methode des *neyārtha* versagen — stand man nicht an, das betreffende Stück als »gefälscht« schlechtweg abzulehnen [1]. Doch sind solche Fälle, soweit wir schon jetzt urteilen können, nicht gerade häufig. Die Sekten stritten in der Regel nicht um den Wortlaut, sondern um die Auslegung [2], und dadurch erklärt sich, daß tatsächlich eine beträchtliche Anzahl von *Sūtras* 'in allen Nikāyas gelesen wird'. Diese Übereinstimmung ist aber nur rein formal und soll uns nicht an der Tatsache irremachen, daß die Sekten in der Interpretation dieses »Gemeingutes« weit auseinandergehen, daß also eine allgemein buddhistische Doktrin überhaupt nicht vorhanden war. So z. B. zweifelte niemand an der Echtheit des *Kātyāyana-avavāda-Sūtra*, die darin enthaltene Lehre vom Vermeiden der *anta-dvayas* ist indessen nicht eindeutig genug, um eine sichere Entscheidung zu erlauben, ob sie im Sinne der hīnayānistischen *anityatā*, oder vielmehr im Sinne der mahāyānistischen *niḥsvabhāvatā* gemeint ist. Nicht weniger problematisch ist die These *sarvam asti*, die in diesem *Sūtra* als ein Extrem abgelehnt wird, jedoch anderorts [3] als Quintessenz der echten Lehre des Buddha verkündet wird. Das gleiche läßt sich über alle »Grundlehren« des Buddhismus sagen: es stand fest, daß es zwölf *nidānas*, fünf *skandhas*, zwölf *āyatanas* usw. gibt, über die Interpretation dieser Formel ist man aber durchaus nicht einig gewesen. Ob der vorkanonische Buddhismus in allen diesen Fragen eine einheitliche Auffassung besessen hat, ist ein *avyākṛta vastu*: wir müssen es ablehnen, irgend etwas positives über die »ursprüngliche Doktrin« auszusagen und dürfen nicht behaupten, daß etwa der *skandha-vāda* echter sei als die übrigen Richtun-

---

S. 82. — Es lassen sich auch Beispiele einer ganz groben Vergewaltigung des Textes anführen, so z. B. wenn sich die Yogācāras auf *AN* II, 131 berufen, um zu beweisen, daß die Lehre vom *ālayavijñāna* von Buddha selbst verkündet wurde. Vgl. *Hobogirin, araya*; de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi* S. 180; S. Lévi *JAs* 1929, S. 281.

[1] So z. B. haben die Sāṃmitīyas einer Reihe von Texten die Aufnahme in ihren Kanon verweigert; vgl. *AbhK* IX, S. 247 ff.

[2] Vgl. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa* S 23, Anm. 1.

[3] Vgl. de la Vallée Poussin *AbhK* IX, 64; *Nirvāṇa* S. 139, Stcherbatsky, *Nirvāṇa* S. 54. Anm. 5. Dem *Saṃyukta-Āgama* XIII, 16 entspricht im Pāli-Kanon *SN* IV, 13.

gen: der *pudgala-vāda*, der *śūnya-vāda* und der *vijñāna-vāda*. Was Buddha selbst gelehrt hat, wissen wir nicht und die jüngste Kontroverse [1]) zwischen de la Vallée Poussin und Stcherbatsky beweist nur soviel, daß man selbst darüber zweifeln kann, ob der ursprüngliche Buddhismus überhaupt eine spekulative Doktrin gewesen ist.

Das Problem der Rekonstruktion des Ursprünglichen ist gewiß eine wichtige Aufgabe jeder Geschichte. Es ist aber weder das einzige noch das wichtigste Problem; und wenn es sich um den Buddhismus handelt, so ist es bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung überhaupt nicht lösbar. Positiv gegeben sind nur die Systeme der Scholastik, nicht die Urdoktrin. Will man diese letztere rekonstruieren, so muß man zuerst die scholastische Synthese kennen lernen, um erst dann schrittweise auf ältere Entwicklungsphasen zurückzugehen.

Im übrigen muß nachdrücklich betont werden, daß die buddhistische Scholastik nicht nur unter diesem Gesichtspunkt — als gegebener Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der nicht gegebenen Urlehre — unsere Aufmerksamkeit verdient. Sie ist vielmehr für sich ein wichtiges Thema wissenschaftlicher Forschungen und darf anstandslos den großen spekulativen Systemen Griechenlands, des christlichen Mittelalters und der Neuzeit an die Seite gestellt werden. In ihr hat das philosophische Denken Indiens seine Reife und seinen Höhepunkt erreicht.

§ 3. Die Erschließung der hīnayānistischen Scholastik verdanken wir dem Bekanntwerden mit dem *Abhidharmakośa* des Vasubandhu. Die außergewöhnliche, historische und philosophische Bedeutung dieses im Sanskritoriginal leider nicht erhaltenen Traktats steht außer Frage. Wir finden in ihm nicht nur eine detaillierte Darstellung des buddhistischen Systems auf Grund älterer Werke aus der Schule der Sarvāstivādins, sondern werden auch in subtile Streitigkeiten zwischen den hīnayānistischen Sekten eingeführt und erhalten eine Fülle neuer Aufschlüsse über die Vaibhāṣikas, Sautrāntikas und Sāṃmitīyas.

An der Erforschung des *Abhidharmakośa* sind mehrere Gelehrte beteiligt gewesen. Die Herausgabe der tibetischen Version hat Stcherbatsky in der *Bibliotheca Buddhica* in Angriff

---

[1]) Vgl. weiter unten S. XIV ff.

genommen [1]). Derselbe Verfasser hat das IX. Kapitel über den *pudgala-vāda* aus dem Tibetischen [2]), und de la Vallée Poussin das ganze Werk aus dem Chinesischen [3]) übersetzt. Das Verdienst, eine synthetische Darstellung des Systems Vasubandhus zum erstenmal gegeben zu haben, gebührt dem frühverstorbenen russischen Buddhologen, Otto Rosenberg [4]). In der Anerkennung des hohen Wertes dieser Monographie sind wohl heute alle Forscher einig, und es ist gewiß keine Übertreibung zu sagen, daß die Grundideen des Buddhismus erst durch Rosenberg dem Verständnis der abendländischen Wissenschaft zugänglich gemacht wurden. Es genügt daran zu erinnern, daß wir Rosenberg die Klärung der technischen Bedeutung des Begriffs *dharma* [5]) verdanken; ferner die richtige Interpretation der Klas-

---

[1]) Bis jetzt sind erschienen: *Abhidharmakośakārikāḥ* zusammen mit dem *Abhidharmakośabhāṣyam*, Fsc. I, 1917 und Fsc. II, 1930; ferner *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, Sanskrittext, herausgegeben von S. Lévi und Th. Stcherbatsky, Fsc. I, 1917.

[2]) *The Soul Theory of the Buddhists. Izvestja Rossijskoj Akademji Nauk,* 1919, S. 823—854, 937—958.

[3]) *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, Paris et Louvain, 1923—1926, fünf Bände. Das dritte Buch erschien früher unter dem Titel *La Cosmologie Bouddhique*, Bruxelles-Londres 1919.

[4]) O. O. Rosenberg, *Problemy buddijskoj filosofji*, *Vvedenje v izučenje buddizma po japonskim i kitajskim istočnikam*, Čast' vtoraja, Petrograd 1918. Eine deutsche Übersetzung ist in den von M. Walleser herausgegebenen *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, Heft 7 und 8, Heidelberg 1925 erschienen. Vgl. ferner in derselben Serie Heft 6: *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten* von O. Rosenberg. Mit einer biographischen Skizze von Th. Stcherbatsky, Heidelberg 1924.

[5]) Das πρῶτον ψεῦδος aller früheren Versuche ist die Annahme gewesen, daß die ontologisch-metaphysische Problematik dem älteren Buddhismus fremd war. Mrs. Rhys Davids hat in der Einleitung zu der Übersetzung der *Dhammasaṅgani* eine psychologische Deutung des *dharma*-Begriffs gegeben (»states of consciousness«) und in dem Spruch Goethes »Suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre!« den Grundgedanken der buddhistischen Weltanschauung wiedergefunden. Ähnlich urteilt auch M. Walleser, *Prajñā Pāramitā* S. 6: »Der Gesichtspunkt, von dem aus die empirischen Daten betrachtet werden, ist hierbei wesentlich psychologisch und dementsprechend ist auch zu verstehen, daß die obersten Kategorien psychologisch sind«... »Aus dieser unbefangenen, rein empirischen, positivistischen Betrachtungsweise erklärt sich also die unverkennbare Neigung der buddhistischen Philosophie,

sifikationen *saṃskṛta-asaṃskṛta*, *sāsrava-anāsrava* und *nitya-anitya*, die Darstellung der komplizierten Lehre von den *hetu-pratyayas*, den ersten Hinweis auf das *avijñapti-rūpa* und eine Reihe anderer, nicht weniger grundlegender Ergebnisse. Als Einführung in die hīnayānistische Philosophie wird man heute die Epitome [1]) Stcherbatskys vorziehen; die Bedeutung einer bahnbrechenden Untersuchung bleibt der Arbeit Rosenbergs unbenommen.

Einen weiteren Fortschritt brachte die Untersuchung Stcherbatskys über das Problem des *nirvāṇa* [2]), zugleich eine Kritik der Ergebnisse, zu denen de la Vallée Poussin in seinem anregenden Studium [3]) über das gleiche Thema gelangt war. Diese lassen sich etwa in zwei folgenden Punkten zusammenfassen: 1) daß der vorkanonische Buddhismus ein gänzlich amorpher, unphilosophischer Yoga gewesen sei, verbunden mit einem naiven Unsterblichkeitsglauben, und 2) daß der Ausdruck *nirvāṇa* ursprünglich nichts anderes als eine Art Paradies bedeutet habe. Erst in der späteren Scholastik habe man, so nimmt de la Vallée Poussin an, das *nirvāṇa* zu einem spekulativ-metaphysischen Problem gemacht. Die Vaibhāṣikas seien dem ursprünglichen Himmelsglauben treu geblieben — trotz des *pudgala-nairātmya* — und bemühten sich, durch Zitate aus der Schrift zu beweisen, daß die »Vernichtung« (*nirodha* = *nirvāṇa*) eine Realität, ein Ding an sich (*vastu*) sei. Im Gegensatz dazu haben die Sautrāntikas den Ausdruck »Vernichtung« wörtlich genommen, und seien so zu der Ansicht gelangt, daß dem Begriff des *nirvāṇa* überhaupt kein

---

alles unter einem psychologischen Gesichtswinkel zu betrachten, und ferner auch die interessante Tatsache, daß der umfassendste Begriff der buddhistischen Weltanschauung ebenfalls psychologisch ist und nicht etwa ontologisch«. Meiner Ansicht nach ist gerade das Gegenteil richtig: die *dharma*-Theorie ist weder eine phänomenologische Analyse der Erfahrung noch eine Ethik auf psychologischer Basis (»psychological ethics«), sondern vor allem eine Ontologie. Die *dharmas* sind »Substanzen«, keine »Bewußtseinsinhalte« und keine »Gegebenheiten«, da sie von niemand bewußt erlebt werden und niemand gegeben sind. Über den »unbefangenen, rein empirischen und positivistischen« Buddhismus vgl. weiter unten S. XVII, Anm. 2.

[1]) *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, London 1923.

[2]) *The Buddhist Conception of Nirvāṇa*, Leningrad 1927.

[3]) *Nirvāṇa, Études sur l'Histoire des Religions* 5, Paris 1925.

wirkliches Sein entspricht [1]). Stcherbatsky bestreitet die Richtigkeit dieser Interpretation. Für ihn ist der Buddhismus von Anfang an eine philosophische Lehre, nicht wesentlich verschieden von dem System der Sarvāstivādins; und auch der Sinn der Kontroverse zwischen den Vaibhāṣikas und den Sautrāntikas ist ein prinzipiell anderer. — »The Vaibhāṣikas did not maintain that Nirvāṇa was a kind of paradise, but that the annihilation of all life (*nirodha*), the essence of Nirvāṇa, was a reality (*nirodha-satya*, *vastu*), i. e., a materialistic lifeless reality. The Sautrāntikas, on the other hand, admit the existence of Buddhas Cosmical Body (*dharma-kāya*), i. e., they adhere to the Mahāyāna conception which consists in identifying Nirvāṇa with living world itself«.

Wie bereits oben ausgeführt wurde, muß die Frage nach dem Charakter des ursprünglichen Buddhismus offen bleiben. Wir können daher nicht zugeben, daß die Identifizierung der Lehre des Buddha mit dem scholastischen System der Vaibhāṣikas [2]) eine bessere Hypothese ist als die Gegenbehauptung: daß Buddha kein Interesse an philosophischen Fragen gehabt hat [3]). Dagegen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Buddhismus der postkanonischen Sekten eine metaphysisch fundierte Erlösungslehre gewesen ist und unter *nirvāṇa* nicht das Paradies, sondern die erloschene Wirklichkeit verstanden hat. In diesem Punkt wird man der Kritik Stcherbatskys prinzipiell zustimmen müssen. Die Erklärung des *nirodha-satya* als »materialistic [4]) lifeless reality«

[1]) Das Problem der Realität des *nibbāna* wird auch in den ceylonesischen Traktaten, z. B. im *Abhidhammāvatāra* Buddhadattas, S. 79 ff. diskutiert: *etth'āha na paramatthato nibbānaṃ nāma eko sabhāvo atthi, tithiyānaṃ attā viya sasavisāṇaṃ viya vā anupalabbhanīyato ti — na, paññā-cakkhunā upaparikkhamānānaṃ hi taṃ-gavesīnaṃ yathānurūpāya paṭipattiyā ca upalabbhanīyato.* Die These von der Wesensgleichheit des *nibbāna* und des *khaya* (= *nirodha*) wird ebenfalls abgelehnt. Die Vernichtung der Leidenschaften usw. ist nur eine »Voraussetzung« des *nibbāna*, nur ein *magga*, aber nicht das *nibbāna* selbst. Die Vernichtung wird »bewirkt« durch die *sappurisas*, das *nibbāna* ist dagegen *akata* und *asankhata* usw. Vgl. auch die These des *vitaṇḍavādi* in der *Sammoha-Vinodanī* S. 51: *pāṭiyekkaṃ nibbānaṃ nāma n'atthi, kilesa-kkhayo va nibbānaṃ ti.*

[2]) Vgl. *Nirvāṇa* S. 4, 23; *Central Conception* S. 2.

[3]) Vgl. A. B. Keith, *The Doctrine of the Buddha*, *Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1928, S. 115 ff.

[4]) »Comparable to the conception of modern science about the

hat jedenfalls diesen entscheidenden Vorzug, daß sie aus dem System der Vaibhāṣikas heraus verständlich ist und mit der Lehre von den »drei Zeiten« im Einklang steht. Die Vaibhāṣikas lehren die Realität des *dharma* in den drei Existenzphasen: der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit. Die Welt ist vergänglich, weil jeder »zukünftige« *dharma* durch das Moment des Jetzt hindurch in die ewige Vergangenheit versinkt. Die auf diese Weise erloschenen Elemente hören nicht auf, wirklich zu sein; sie existieren nach wie vor realiter, sind aber weder wirkungsfähig noch aktuell wirkend, sondern gleichsam tot und beruhigt. In diesem Sinne konnte wohl behauptet werden, daß das *nirvāṇa*, das Erlöschen ein *satya* und ein *vastu* ist. Im Gegensatz zu den Vaibhāṣikas leugnen die Sautrāntikas die Realität der zukünftigen und der vergangenen *dharmas*, unterscheiden nicht den *dharma-svabhāva* und den *dharma-lakṣaṇa* und lehren, daß sich die Existenz des *pṛthag-dharma* in dem einzelnen Wirkungsmoment erschöpft (*artha-kriyā-kāritva*). Das Erlöschen bedeutet somit nicht den Übergang in eine andere Existenzphase, sondern das vollständige Aufhören, das vollständige Vernichtetwerden des aufblitzenden Elements. Damit ist aber nicht gesagt, daß das *nirodha-satya* = *nirvāṇa* ein pures Nichts sei: nur das *pṛthaktva*, das pluralistische Universum verschwindet; was übrig bleibt, ist die undifferenzierte All-Einheit, das ἓν καὶ πᾶν der monistischen Metaphysik, zugleich spiritualistisch als ein Überbewußtsein aufgefaßt.

Die These, daß das *nirvāṇa* (= *asamskṛta-dhātu*) kein *pṛthag-dharma* sondern mit dem *dharma-kāya* identisch ist, liegt sowohl dem System der Sautrāntikas, als auch dem des Mahāyāna zugrunde. — »The denial of the Sautrāntikas is not a denial of Nirvāṇa in

---

absolute end (entropy)«. — Der Ausdruck 'materialistisch' ist freilich nicht ganz unbedenklich. Denn die *pṛthag-dharmas* sind doch wohl nicht materiell (körperlich, ausgedehnt). 'Materialistisch' kann das *nirodha-satya* nur insofern genannt werden, als es sich um den Zustand handelt, in dem alle Phänomene des Bewußtseins ausgelöscht wurden. 'Psychisches' und 'physisches Sein' ist aber keine vollständige Disjunktion und wir dürfen nicht ohne weiteres nicht-psychisch = materialistisch setzen. In meinem Aufsatz *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart, Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1928, S. 63 ff. habe ich zu zeigen versucht, in welchem Sinne die *dharmas* 'psycho-physisch-neutral' sind.

general, not a denial of an idealistic absolute. There is no Buddhism possible without Nirvāṇa, since without Nirvāṇa means without a Buddha. But the Sautrāntikas denied the materialistic Nirvāṇa, just as all the Mahāyānists did [1])«.

§ 4. Im Lichte dieser neuen Beurteilung des *nirvāṇa*-Problems wird auch der tiefe, prinzipielle Gegensatz zwischen der Weltanschauung des Kleinen und des Großen Fahrzeugs verständlich. Die Hīnayānisten sind radikale Pluralisten. Absolut wirklich sind nur die letzten, einfachen (*pṛthag*) und qualitativ verschiedenen (*svalakṣaṇa*) Elemente (*dharma*), die nach bestimmten, eindeutig determinierten Gesetzen miteinander kooperieren (*saṃsarga*, *saṃgati*, *saṃnipāta*). Was der naive, philosophisch ungebildete Mensch als »Person« (Citra, Devadatta) und als »Sache« (ein Wagen, eine Laute, eine Faust usw.) apperzipiert, ist nur eine Täuschung, die dadurch zustande kommt, daß auf dem Substrat einer wirklich gegebenen Vielheit eine illusorische »Einheit des Gegenstandes« hypostasiert wird. Anders gesagt: alles Wirkliche ist summenhaft und komplex (*saṃghata*) und weder die »Sonderganzheiten« (= die Gegenstände der empirischen Erfahrung) noch das »höchste Ganze« (= das Universum als die All-Einheit) sind an sich real.

Die Philosophie des Mahāyāna steht auf dem entgegengesetzten Standpunkt: nur die eine allumfassende Totalität des Seienden, die höchste, absolute Ganzheit ist wirklich, während jede Vielheit auf dem Schein des zerlegenden, diskursiv-begrifflichen Denkens beruht. Irreal sind daher für alle Mahāyānisten sowohl die Sonderganzheiten des naiven Realismus (Personen und Sachen), als auch die letzten, unzerlegbaren Elemente der *skandha-vādins* [2]). Die Übereinstimmung zwischen den beiden Yānas in der Lehre vom *pudgala-nairātmya* ist somit nur scheinbar. Die Gründe, weshalb der *pudgala* als irreal erklärt wird, sind in den beiden Schulen durchaus verschieden: im Hīnayāna, weil der *pudgala* nicht das letzte, unzerlegbare Element (*pṛthag-dharma*)

---

[1]) *Nirvāṇa* S. 29.

[2]) R. Kimura, *A Historical Study of the terms Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism,* Calcutta 1927, S. 9 charakterisiert den philosophischen Gegensatz zwischen dem Hīnayāna und dem Mahāyāna als die Differenz des phänomenologischen und des ontologischen Aspekts: »When Buddha attained Enlightenment he realised the Truth of the Universe. This Truth of the Universe can be presented from two points of view;

ist; im Mahāyāna, weil er nicht die letzte Ganzheit, nicht das absolute Individuum (= *tathāgata* = *dharma-kāya*) ist. Das mahāyānistische *dharma-nairātmya* ist keine Weiterbildung des hīnayānistischen *pudgala-nairātmya*, sondern eben eine ganz andere, neue Doktrin [1]).

Ein Synonym des *nairātmya* ist die *śūnyatā*. Der Wortlaut der kanonischen Suttantas, wo wir diesem Ausdruck begegnen, ist wie gewöhnlich vieldeutig. Im *SN* IV, 54 wird die Frage nach der Bedeutung der These *suñño loko* dahin beantwortet, daß zu *suñña* '*attena vā attaniyena vā*' zu ergänzen sei [2]). Diese Formulierung sieht aus wie eine Umschreibung des *pudgala-nairātmya,* wird aber in demselben Text folgenderweise erklärt: *cakkhuṃ kho Ānanda suññam attena vā attaniyena vā, rūpā suññā attena vā attaniyena vā, cakkhu-viññāṇaṃ suññaṃ attena vā attaniyena vā, cakkhu-samphasso suñño attena vā attaniyena*

---

one is Truth of the physical nature of this world and another is the Truth of the reality behind it... The former I have called Buddhas Phenomenological perception and the later his Ontological perception«. Mir scheint diese Gegenüberstellung verfehlt. Auch die hīnayānistische Philosophie ist wesentlich metaphysisch orientiert. Der positivistische, rein empirische Buddhismus ist eine Fiktion der europäischen Pāli-Philologie.

[1]) Diese für das richtige Verständnis der buddhistischen Philosophie, wie ich glaube, prinzipiell wichtige Feststellung steht im schroffen Gegensatz zu der verbreiteten Auffassung, welche in dem *dharma-nairātmya* eine Konsequenz des *pudgala-nairātmya* sehen will. Man vgl. etwa Wassiljew, *Buddhismus*, S. 130; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, S. 126; Walleser, *Der ältere Vedānta*, S. 34; *Der buddhistische Negativismus*, *ZB* V, 1924, S. 176; Winternitz, *Geschichte der indischen, Literatur* II, S. 249 usw. Auch J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, S. 20 ff. erklärt den Standpunkt Nāgārjunas als eine Erweiterung der Lehre von der Wesenlosigkeit des Ich auf alle »Gegenstände der Erkenntnis«, d. h. auf die »Dinge der äußeren Welt« und auf die »Gedanken«. Doch sind die *dharmas*, deren Irrealität das *dharma-nairātmya* impliziert, durchaus nicht »Gegenstände der Erkenntnis« — dasselbe Mißverständnis bei D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, S. 142 — und was die »Dinge der äußeren Welt« und die »Gedanken« betrifft, so ist beides nicht nur für das Mahāyāna, sondern auch für das Hīnayāna irreal. Die »Vorstellung des Wagens« ist nicht weniger illusorisch als der »Wagen« selbst.

[2]) Dies ist die sog. *dvikoṭikā suññatā*; es gibt aber auch eine *catukoṭikā suññatā*, vgl. *Visuddhi-Magga* 653; 1) *nāham kvacani*, 2) *kassaci kiñcana tasmin*, 3) *na ca mama kvacani*, 4) *kismiñci kiñcanat' atthīti ya ettha catukoṭikā suññatā kathitā tam pariggaṇhāti.*

vā usw. Das kann freilich so verstanden werden, daß kein *pṛthag-dharma* der *ātman* (= das Ich) ist [1]; *ātman* kann jedoch in diesem Zusammenhang auch als das Selbst (= das Eigenwesen, die Substanz) der betreffenden *dharmas*: *cakṣuḥ*, *rūpa* usw. aufgefaßt werden und wir würden dann die These des *dharma-nairātmya* vor uns haben. Tatsächlich lautet der Paralleltext im *Śikṣā-Samuccaya* S. 257: *śūnyaṃ hi rūpaṃ rūpeṇa yāvad vijñānam* und noch deutlicher daselbst S. 261: *śūnyaṃ hi cakṣuś cakṣuḥsvabhāvena, yasya hi dharmasya svabhāva na vidyate, so'vastukaḥ* usw. [2]. So muß auch hier die Möglichkeit einer doppelten Interpretation im Sinne des hīnayānistischen Pluralismus: *ātmanā śūnyatā* und des mahāyānistischen Monismus: *svabhāvena śūnyatā* zugelassen werden.

Der Begriff des *svabhāva* (wörtlich: »das Eigen-Sein«) ist nicht eindeutig und enthält etwa vier folgende Implikationen: 1) Die wesentliche, charakteristische Eigenschaft eines Dinges, ungefähr mit dem aristotelischen Proprium (ἴδιον) identisch = *nijam ātmīyaṃ svarūpam*; 2) die individuelle Substanz, das absolut für sich seiende und absolut gesonderte Einzelsein = *pṛthag-dharma* = *svalakṣaṇa* im Sinne des hīnayānistischen Pluralismus; 3) das unveränderliche, allen Akzidenzien und allen Veränderungen »in den drei Zeiten« zugrunde liegende Substrat = der *dharma-svabhāva* der Vaibhāṣikas = das *lakṣya* im Gegensatz zum *lakṣaṇa* und 4) *svabhāva* = *svato bhāva* im Gegensatz zum *para-bhāva*; das absolute, nicht relative und nicht kontingente Sein an sich = *para-nirapekṣa* = *akṛtrima* [3]. In der Ablehnung des ersten und in der Annahme des vierten *svabhāva*-Begriffs sind alle Buddhisten einig: sie sind *niḥsvabhāva-vādins*, indem sie den Unterschied zwischen den akzidenziellen und den wesentlichen Eigenschaften

---

[1] Vgl. etwa *Visuddhi-Magga* S. 655 = *Culla-Niddesa* S. 280: *rūpaṃ na'satto, na jīvo, na naro, na māṇavo, na itthī, na puriso, na attā, na attaniyam, n'āhaṃ, na mama, na aññassa, na kassaci.*

[2] C. Bendall und W. H. D. Rouse, *Śikṣā-Samuccaya*, London 1922, S. 237 und 240, übersetzen beide male falsch 'void is form by its nature'. *rūpena śūnyam* = *svabhāvena śūnyam* kann nur 'leer in Bezug auf den *svabhāva*', d. h. 'ohne den *svabhāva*' (= *niḥsvabhāva*) bedeuten.

[3] Näheres über diese vier Bedeutungen weiter unten, Übersetzung S. 55 ff.

nicht anerkennen, und sie sind *svabhāvavādins*, indem sie die These annehmen, daß es eine absolute, auf nichts korrelativ bezogene Wirklichkeit gibt. Fragt man aber, wie dieses Unbedingte beschaffen ist, so wird abermals der fundamentale Gegensatz zwischen den beiden Yānas offenbar. Die Hīnayānisten lehren, daß es eine Vielheit absolut »anderer« (*pṛthag*), individueller Substanzen gibt, die Mahāyānisten legen Nachdruck auf die logisch-begriffliche Nicht-Relativität und bestreiten, daß zwei oder mehrere Substanzen zugleich »absolut« und »anders« sein können. Denn das Anderssein ist ex definitione eine Korrelation zwischen zwei oder mehreren Korrelaten und kann daher nicht absolut sein. So steht man nach der mahāyānistischen Auffassung vor der Alternative: entweder hält man die These von der Nicht-Relativität der absoluten Wirklichkeit aufrecht und dann muß man auf die Vielheit der *pṛthag-dharmas* verzichten, oder aber behält man den pluralistischen Standpunkt und dann muß man zugeben, daß die *pṛthag-dharmas* nicht *svabhāvatas* existieren, daß sie *svabhāvena śūnya* sind.

Eine ähnliche Überlegung führt zur Ablehnung des *dharmasvabhāva* der Vaibhāṣikas: nimmt man an, daß jedem Moment des *saṃtāna* ein transzendenter Träger entspricht, so liegt auch hier eine Korrelation zwischen der Manifestation und dem Substrat vor, und zwar ist nicht nur die empirische Erscheinung auf das der Erscheinung zugrunde liegende Ding an sich, sondern auch umgekehrt: das Ding an sich auf die Erscheinung korrelativ bezogen [1]). So sind die Hīnayānisten aller Sekten *svabhāvavādins*, weil sie das Sein an sich unabhängiger Substanzen behaupten; die Mahāyānisten sind *niḥsvabhāvavādins*, weil sie die Absolutheit nur der ungeteilten All-Einheit anerkennen und die pluralistische These *vidyata eva bhāvānām svabhāvaḥ* zurückweisen.

Mit der radikal monistischen Auffassung des Absoluten verbindet sich konsequenterweise ein ausgeprochener Antirationalismus. Es genügt in der Tat zu überlegen, daß jeder Begriff, den wir denken, notwendigerweise einen kontradiktorischen Gegensatz (*pratidvandvin*) haben muß, daß es aber außerhalb der Allheit eine Nicht-Allheit nicht geben kann. Das höchste Eine

---

[1]) Vgl. die Diskussion über das *lakṣya* und das *lakṣaṇa* in der *Prasannapadā*, Übersetzung S. 1 ff.

ist mithin als Begriff überhaupt nicht faßbar, und daraus ergibt sich zugleich die Ungültigkeit aller möglichen Aussagen über die Wirklichkeit an sich [1]. Antirationalistische Tendenzen sind freilich auch dem Hīnayāna nicht ganz fremd. Die *avaktavyatā* des *pudgala* gehört zu den Grundthesen der Vātsīputrīyas und auch die Sarvāstivādins betonen gelegentlich, daß die wahre Beschaffenheit der *dharmas* tief und dem Denken unzugänglich ist [2]. Die prinzipielle Möglichkeit einer rationalen Ontologie wird jedoch nirgends geleugnet, und eine solche rationale Ontologie liegt tatsächlich in der Lehre von den *pṛthag-dharmas* vor. Für das Mahāyāna ist die pluralistische Analyse des Universums eine bloße Konstruktion (*kalpanā*), ein dialektischer Schein der theoretischen Vernunft, die sich in das Netz selbstgeschaffener Hypostasen verwickelt hat.

Die Behauptung, daß alle Ausdrücke der Alltagssprache gegenstandslos und leer sind, liegt bekanntlich auch der hīnayānistischen Philosophie zugrunde. Gleichwohl halten es die Hīnayānisten für möglich, die »falsche« Ausdrucksweise durch eine exakte, streng wissenschaftliche Terminologie zu ersetzen. Man darf nicht sagen, daß »ich einen Baum sehe«, da es weder das »Ich«, noch das »Sehen«, noch einen »Baum« gibt. Dagegen wenn man dasselbe Phänomen als Kooperation (*saṃsarga*) der *dharmas* beschreibt: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣur-vijñāna, trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ, sparśa-sahajā vedanā* usw., so ist diese Beschreibung adäquat in dem Sinne, daß die Termini *cakṣuḥ, rūpa, vijñāna, sparśa* und *vedanā* keine verbalen Hypostasen (*prajñapti*) sind, sondern echte Namen mit einem erfüllten Gegenstandsbezug. Ganz frei von dem Einwand des Verbalismus ist indessen auch diese Terminologie nicht. Denn die Hīnayānisten, und ganz besonders die Vaibhāṣikas, haben — trotz der *prajñapti*-Theorie — keine

---

[1] Vgl. Candrakīrti, *Prasannapadā* S. 448: »Die Begriffe des diskursiven Denkens sind gebunden an das gegenständliche Sein (= *vastu-nibandhanā hi prapañcāḥ*). Das Absolute (= *tathāgata*) ist aber kein Gegenstand (= *avastuka*)... Deshalb wird über das Absolute gesagt, daß es das diskursive Denken übersteigt«.

[2] Vgl. *AbhK* V, 65: *gambhīrā jātu dharmatā*. Nach Stcherbatsky *Central Conception* S. 90 ist hier die *dharmatā* = *dharma-svabhāva*, 'the everlasting essence of the elements of existence'. Anders de la Vallée Poussin *Vijñaptimātratāsiddhi* S. 745.

Bedenken getragen, in die Liste der absolut realen, individuellen Substanzen auch solche Begriffe aufzunehmen, die ohne weiteres als hypostasierte und vergegenständlichte Relationen, Funktionen und Zuständlichkeiten erkennbar sind. So z. B. ist der *sparśa* nicht etwa eine Umschreibung der Tatsache, daß drei Elemente (*indriya* + *viṣaya* + *vijñāna*) im *saṃtana* kooperieren, sondern ein besonderes, selbständiges Element des »Kontakts«. Real sind die Aufmerksamkeit, die Erinnerung, das Begehren und die Affekte, ferner die abstrakten Kräfte der *prāpti* und der *aprāpti*, die vier *saṃskṛta-lakṣaṇas*, die Bedeutungsfunktion der Worte, der Sätze und der Laute usw. An der Kritik dieses outrierten Begriffsrealismus hat es nicht gefehlt. So haben namentlich die Sautrāntikas die Liste der fünfundsiebzig *dharmas* beträchtlich reduziert und mehrere *caitasika-dharmas*, die *avijñapti* und alle *viprayukta-saṃskāras* als verbale Konventionen gedeutet [1]). Auch gab es Versuche, die *rūpa-dharmas* auf die *mahā-bhūtas* zurückzuführen [2]). Die Mahāyānisten sind in dieser Kritik noch weiter gegangen und haben überhaupt alle *pṛthag-dharmas* als hypostasierte Relationen aufgefaßt. Die Sprache ist an das Kontingente und an das Relative gebunden, und deshalb sind alle Ausdrucksmittel, die uns zur Verfügung stehen, eine bloße *prajñapti*, gleichgültig, ob es sich um die naive Ausdrucksweise des Alltags oder um die philosophische Terminologie der *dharma*-Theorie handelt [3]). Für das Absolute, eben deshalb weil es absolut und nicht relativ ist, gibt es aber keine adäquate Terminologie. Und daher gibt es für den Mahāyānisten nur zwei Möglichkeiten, seinen Standpunkt zu explizieren: die Negation und die Metapher. Oder aber er verzichtet

---

[1]) Vgl. *Prasannapadā* S. 444: *sautrāntika-mate... viprayuktā 'vijñaptiḥ śūnyāḥ*; *Kvu* II, 338: *natthi cetasiko dhammo*.

[2]) Vgl. die Thesen des Bhadanta Buddhadeva, *AbhK* I, 64.

[3]) So sind die Mahāyānisten zugleich die radikalsten Nominalisten, die es je gegeben hat. Freilich hat die buddhistische Kontroverse zwischen den Realisten (Vaibhāṣika) und den Nominalisten (Sautrāntika, Yogācāra, Mādhyamika) eine breitere Basis, als der Universalienstreit der christlichen Scholastik. Denn es handelt sich nicht nur um die Realität des Allgemeinen, sondern überhaupt um die Frage, ob es wirklich seiende »Designata« gibt. Die Tatsache, daß gerade dieses Problem eine so wichtige Rolle in der buddhistischen Scholastik gespielt hat, steht, wie mir scheint, im Widerspruch zu der Äußerung de la Vallée Poussins, *Bouddhisme Opinions* S. 191: »...c'est le grand défaut des bouddhistes,

auf das »Lehren«, und dann ist das »mystische Schweigen« seine ausdrucksvollste Sprache.

§ 5. Wir gelangen hier zu dem Problemkreis, dessen richtiges Verständnis für die Beurteilung des *śūnya-vāda* entscheidend ist. Es gilt nämlich festzustellen, daß solange man in der Philosophie der Mādhyamikas nur eine negative, sophistische Dialektik erblickt, der wirkliche Sinn dieser Philosophie überhaupt nicht erfaßt ist. Denn diese vermeintliche »Sophistik« entstammt nicht dem inneren Konflikt der Ratio mit sich selbst, sondern ist wesentlich das Ergebnis der unmittelbar und konkret im Akt der mystischen Intuition erlebten Präsenz des Absoluten [1]). Ohne die Rolle des Mystischen in dem mahāyānistischen »Negativismus« auch nur annähernd erschöpfen zu wollen, versuchen wir im Folgenden die wichtigsten, hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte hervorzuheben.

a) Der Gegensatz zwischen der überrationalen Intuition, in der die unfaßbare Totalität, die All-Einheit zum Objekt wird, und der weltlichen Ratio, welche stets an Gesichtspunkte und Teilaspekte gebunden ist, kennt jede pantheistische Mystik. Für die mahāyānistische Heilslehre ist aber das begrifflich-diskursive Denken (*vitarka, vikalpa, saṃkalpa, kalpanā, saṃjñā* usw.) nicht etwa nur eine niedere und weniger vollkommene Erkenntnisform, sondern die absolute Unwissenheit, die anfanglose *avidyā* schlechthin. In der »Begriffsetzung« [2]) muß man die weltgestaltende, Dasein

---

le péché originel de leur spéculation, de ne jamais distinguer entre les mots, les concepts et les choses«.

In der Ablehnung der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika von der Realität des *sāmānya* sind die Sautrāntikas mit den Mahāyānisten einig gewesen. Der Standpunkt der Vaibhāṣikas ist nicht konsequent: sie leugnen das Allgemeine in den Sachen, behaupten es aber in den Personen. Vgl. die Theorie der *nikāya-sabhāgatā*, *AbhK* I, 195.

[1]) Vgl. J. Marechal, *Études sur la Psychologie des Mystiques* I, S. 134 ff. (Veröffentlichungen des *Museum Lessianum*, Louvain 1924).

[2]) Den Ausdruck »Setzung« entnehme ich der Terminologie Driesch, vgl. etwa *Ordnungslehre* S. 26: »Das Urmittel des Denkens soll Setzung heißen. 'Setzung' ist das bewußte Aussondern, Festhalten und Benennen des beliebigen Erlebten als eines 'Etwas'«. Das deckt sich ziemlich genau mit dem Sinn des *saṃkalpa*. Freilich geht dabei die volitionale Nüance verloren. Denn *vikalpa* und *saṃkalpa*, ähnlich wie das kartesianische *cogitare*, umfassen beides, das Denken und das Wollen (= das Postulie-

und Leben schaffende Potenz erkennen. Aus der »Begriffsetzung« entsteht der Durst und der Wille zum Handeln, durch ihre Macht entfaltet sich das Netz des *prapañca*, der Schein eines vielheitlichen Universums, der Schein des Ich und des Mein. Daher ist das *nirvāṇa* mit der restlosen Aufhebung des begrifflich-diskursiven Denkens identisch [1].

b) Das normale Mittel zur Verwirklichung dieses Zieles ist die methodisch geübte Yoga-Praxis. In der lange vorbereiteten Ekstase (*yogi-pratyakṣa*) hat der Heilige die All-Einheit geschaut und erfaßt, und obwohl er wieder zum normalen Leben erwacht, d. h. wieder an die Subjekt-Objekt-Spaltung gebunden ist, Farben, Töne, usw. empfindet, begrenzte, räumliche Gegenstände wahrnimmt, Gefühle fühlt und Gedanken denkt, so ist doch sein Bewußtsein der Wirklichkeit in tiefgreifender Weise durch die »postekstatische Retrospektion« (*pratyavekṣaṇa*) umgestaltet, und zwar in diesem Sinne, daß nunmehr alles Wirkliche leer und unecht, traumhaft und illusorisch erscheint [2]. In dieser Einstellung gibt es keine Möglichkeit, irgendwelche »Dasein setzende Akte« zu vollziehen und mithin schwindet auch die Möglichkeit, irgend etwas zu behaupten und zu postulieren. Man verzichtet auf alle

---

ren). Über diese Doppeldeutigkeit vgl. Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée* 174 ff. und *Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft*, 1928, S. 43; ferner meine Bemerkungen daselbst S. 50.

[1]) Von demselben Gedanken aus versuchte neuerdings P. Dahlke das Wesen der buddhistischen Philosophie zu entwickeln, vgl. *Der Buddhismus. Seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit*, Leipzig 1926, besonders S. 11 ff., 85 ff. und 210 ff. Ich stehe nicht an, in dem Buch Dahlkes eine höchst beachtenswerte philosophische Leistung anzuerkennen, kann aber zugleich nicht umhin zu bemerken, daß die suveräne Verachtung, mit der der Verfasser auf die »Philologen« herabschaut, seiner Arbeit nicht zugute gekommen ist. Etwas mehr »philologische« Kenntnisse hätten Dahlke gewiß zurückgehalten, in einer Interpretation, welche tatsächlich für das Mahāyāna und nur für das Mahāyāna zutreffend ist, den wahren, ursprünglichen und echten Sinn des Pāli-Buddhismus zu entdecken! Eine derartige philosophische Nachdichtung, zumal wenn man sich als deutscher Neubuddhist »vom Geiste recht erleuchtet« fühlt, mag tiefsinnig und erbaulich sein, exakt und wissenschaftlich ist sie darum nicht.

[2]) Ähnliche Störungen im Erleben der Wirklichkeit werden nicht selten in Psychosen beobachtet, vgl. etwa K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* S. 187.

Denkstellungnahmen und lebt in der eigenartigen Epoche, die zugleich die Quelle der Ataraxie, der verständnisvollen Nachsicht, des Mitleids und der Ruhe ist.

c) Gleichwohl gibt es eine Kategorie von Aussagen, welche selbst in der Sphäre des modifizierten, postekstatischen Bewußtseins ihre Gültigkeit besitzen und überhaupt erst durch die mahāyānistische Epoche zur Geltung gelangen: die rein negativen Aussagen, welche nichts behaupten und lediglich die radikale Urteilsenthaltung explizieren, d. h. den Anspruch auf Objektivität, welcher in jeder These der natürlichen Einstellung enthalten ist, zurückweisen, ohne dadurch den Anspruch der Gegenthese anzuerkennen. Es sind dies die sog. *prasaṅga-vākyāni,* mit denen die Metalogik der Mādhyamikas operiert, eigenartige, 'neutralisierte' Sätze, aus denen nichts gefolgert werden darf, welche nicht als Obersatz im Syllogismus fungieren können und gleichsam Aussagen in Anführungszeichen sind, zum Teil mit den »Annahmen« Meinongs, zum Teil mit den »eingeklammerten Urteilen« Husserls vergleichbar. Es erübrigt sich aber zu sagen, daß die »phänomenologische« Epoche Husserls, trotz der offenbaren Verwandtschaft, mit der mahāyānistischen Epoche nicht identisch ist[1]).

d) Die Neutralisierung aller Existenzurteile kann auch auf einem anderen Wege erreicht werden. Solange das Denken in dem Wahn eines pluralistischen Universums befangen ist, gilt der Satz, daß die Negation einer Aussage die Affirmation ihres Gegenteils impliziert. Denn man setzt voraus, daß den begrifflichen Dichotomien *a—non-a*, *b—non-b* eine wirkliche Differenzierung des Seienden korrespondiert, so daß jeder reale Gegenstand notwendigerweise entweder die Attribute *a* oder *non-a* besitzen muß. Auf diesem Axiom ist nicht nur die Möglichkeit des rationalen Absurditätsbeweises (*tarka*), sondern überhaupt das ganze System der realistischen Logik des Nyāya aufgebaut. Die Mahāyānisten bekämpfen die Theorie des »mittelbaren Schlusses« und behaupten, zeigen zu können, daß von den vier möglichen Aussagen (*catuṣkoṭi*): '*p*',

---

[1]) Ich mache nur auf den Hauptunterschied aufmerksam, daß die Husserlsche Epoche auf das räumlich-zeitliche Dasein beschränkt ist und die Sphäre des »reinen Bewußtseins« erschließen soll. Die mahāyānistische Epoche ist absolut universell. Über die »Neutralisierungsmodifikation« vgl. Husserl, *Ideen* S. 241 ff.

'*non p*', '*p* und *non p*', 'weder *p* noch *non p*' keine wahr ist, vielmehr alle zugleich falsch sind. Das ist aber gleichbedeutend mit der Feststellung, daß kein Gegenstand möglicher Prädizierung real ist, daß es überhaupt keine »Gegenstände« im Sinne der pluralistischen Ontologie gibt und daß die absolute Wirklichkeit im Urteil überhaupt nicht erfaßt werden kann. Man denkt die letzten Konsequenzen einer These und deduziert aus ihrer Affirmation die Negation; so wird die antinomiale Struktur des diskursiven Denkens aufgedeckt und die Selbstaufhebung des »thetischen« Bewußtseins [1]), die mahāyanistische Reduktion aller Aussagen auf »neutralisierte Sätze«, das »Fahrenlassen« aller *dṛṣṭis* vollzogen [2]).

e) Das buddhistische Antinomienproblem steht im Zusammenhang mit der scholastischen Kontroverse über den Sinn der »nicht offenbarten Punkte« (*avyākṛta-vastu*): von Mālunkyāputta gefragt, ob die Welt ewig oder nicht ewig, unendlich oder endlich ist, ob der Tathāgata nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt und ob die Seele mit dem Körper identisch oder nicht identisch ist [3]), hat der Erhabene es abgelehnt, auf diese Fragen mit einem Ja oder Nein zu antworten. Über die Motive dieser Ablehnung gehen die Ansichten auseinander. Stellt man sich auf den Standpunkt des Hīnayāna, so liegen hier überhaupt keine Antinomien vor, sondern lediglich falsch gestellte Fragen. Formuliert man sie richtig, d. h. in der exakten Terminologie des *pudgala-nairātmya*, so wird man keine Schwierigkeit haben, sie durchaus kategorisch zu beantworten. Die Welt im naiv-realistischen Sinne gibt es überhaupt nicht, es gibt aber das in-Erscheinung-treten der momentanen *dharmas* und dieser Prozeß ist »ohne Anfang« aber wohl »mit einem Ende«. Das Individuum, gleichgültig ob es sich um den Tathāgata oder nur um einen *pṛthag-jana* handelt, ist lediglich eine *prajñapti*. Versteht man unter Tathāgata die *anāsrava-skandhas*, die dieser *prajñapti* zugrunde liegen, so ist klar, daß sie nach dem *parinirvāṇa* kein *upādāna* mehr bilden, daß also der erloschene Tathāgata absolut irreal ist. Ähnlich muß auch die

---

[1]) Über diesen Ausdruck vgl. Husserl a. a. O.

[2]) *dṛṣṭīnāṃ niḥsaraṇam*, vgl. Übersetzung S. 36 ff.

[3]) Die Fragen über die Ewigkeit, die Unendlichkeit und den Tathāgata werden gewöhnlich in dem Tetralemma: *a*, *non-a*, *a* und *non-a*, weder *a* noch *non-a* formuliert. Man bekommt auf diese Weise zusammen vierzehn Punkte.

Frage nach der Identität zwischen Seele und Körper zunächst unbeantwortet bleiben, weil sie auf der falschen Voraussetzung des *ātma-vāda* beruht. Weil es keine substanzielle Seele, sondern nur die *skandhas* gibt, deshalb kann über die »Identität mit dem Körper« überhaupt nichts ausgesagt werden.

Fragt man aber, warum Buddha, anstatt den Mālunkyāputta über die Unzulässigkeit seiner Fragestellung zu belehren, jede Auskunft verweigert hat, so hat die scholastische Exegese auch dafür eine Erklärung gefunden: der Erhabene habe Rücksicht genommen auf das geistige Niveau des Fragenden und seine »Intention«; um die Doktrin des *nairātmya* den unreifen Toren nicht zu verkünden, hielt er für richtig, die Frage zurückzuweisen. Die *avyākṛta-vastūni* sind also auf dem Boden des Hīnayāna überhaupt kein philosophisches, sondern lediglich ein pädagogisch-didaktisches Problem [1]).

Ganz anders auf dem Standpunkt des Mahāyāna: Weil sich hinter den Hypostasen des naiven Denkens überhaupt keine begrifflich explizierbare Wirklichkeit verbirgt, deshalb ist die vierfache Negation tatsächlich alles, was konsequenterweise und im Einklang mit der Doktrin des *dharma-nairātmya* über die Welt, den Tathāgata, das Ich und den Körper ausgesagt werden kann. Denn hier handelt es sich evidentermaßen nicht um das Verschweigen einer prinzipiell mitteilbaren Wahrheit (des *pudgala-nairātmya* des Hīnayāna), sondern um die Erkenntnis, daß das Irreale kein prädizierbares Subjekt ist. Über den *vandhyā-putra* (den Sohn einer unfruchtbarer Mutter) läßt sich nicht sagen, daß er dunkel oder nicht dunkel ist, und weil alle Gegenstände in der gleichen Weise irreal sind, deshalb ist das *avyākṛtatva* = die absolute Unmöglichkeit des Prädizierens universell, und nicht nur auf »unmögliche Gegenstände« beschränkt [2]). Die mahāyānistische Antinomienlehre ist metaphysisch fundiert; sie bringt die irrationale Struktur der absoluten Wirklichkeit zum Ausdruck und be-

---

[1]) Vgl. Vasabandhu *AbhK* V, 34 ff., Rosenberg, *Problemy* S. 58 ff.; de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa* S. 85 ff. Die Unterscheidung der vier Arten von Fragen: *ekāṃśena*, *vibhajya*, *paripṛcchā* und *sthāpanīya* ist auch dem Pāli-Buddhismus bekannt; vgl. *PED*, s. v. *pañha*.

[2]) Vgl. *Prasannapadā* S. 446 [17]. *asaṃbhavād eva ca catuṣṭayam vandhyā-putrasya śyāmagauratvādivan na vyākṛtam bhagavatā lokasya.*

seitigt die Wahnvorstellungen (*grāha*) des Realismus und des Pluralismus.

§ 6. Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen den abendländischen Parallelen gewidmet. Was zunächst die von Stcherbatsky [1]) hervorgehobene Verwandtschaft mit der kantischen Antinomienlehre betrifft, so kann in der Tat nicht geleugnet werden, daß wir zum Teil mit ähnlichen Gedanken zu tun haben. Der Gegenstand einer transzendentalen Idee ist nach Kant etwas, wovon man keinen Begriff hat (= *nirvikalpa*); er ist uns aufgegeben, aber nicht gegeben; gibt man ihm die objektive Realität, so entsteht der transzendentale Schein, welcher »natürlich« und »unvermeidlich« ist. Versucht die Vernunft die »objektive Synthesis der Erscheinungen« (= die Welt als Ganzes = *dharma-kāya* = *tathāgata*) zu erfassen, so gerät sie in einen antinomischen Zwiespalt. Der These der ersten kantischen Antinomie, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe und räumlich begrenzt sei, entspricht die buddhistische These des *aśāśvata* und *antavān loka*; und ähnlich wie das Mahāyāna, findet auch Kant die Lösung dieser kosmologischen Antinomie in der Erkenntnis, daß der zugrunde liegende Begriff des absoluten Weltganzen in sich selbst widersprechend ist. Der buddhistische Sohn einer unfruchtbaren Mutter hat in den *Prolegomena* sein Gegenstück in dem viereckigen Zirkel.

Über den Wert solcher Zusammenstellungen wird man wohl verschiedener Ansicht sein. Die Gefahr liegt in der willkürlichen Isolierung einzelner Gedanken, welche nur im systematischen Zusammenhang, als Elemente von komplizierten Struktureinheiten, verständlich sind. Will man dieser Gefahr vorbeugen, so müssen nicht nur Analogien und Parallelismen, sondern auch Unterschiede und Gegensätze aufgezeigt werden [2]). In unserem Fall wären etwa folgende Punkte hervorzuheben:

---

[1]) *Nirvāṇa*, S. 208, Anm. 2, vgl. auch Lapšin, *Filosofja izobretenja i izobretenje v filosofji.* II, S. 38.

[2]) Ich möchte in diesem Zusammenhang das komplizierte Problem der »vergleichenden Methode« nicht wieder erörtern und verweise den Leser auf meine Aufsätze *Filozofja Porównawcza*, *Przegląd Filozoficzny* 29 (1927), S. 235 ff. und *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*, *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft* 1928, S. 46 ff.

Kant.	Mahāyāna.
Die Antithetik beschränkt sich bloß auf transzendentale Ideen.	Die Antithetik ist universell, umfaßt die gesamte Sphäre des begrifflichen Denkens.
Es gibt einen legitimen Verstandesgebrauch in der Sphäre der Erfahrung. »In einem Erkenntnis, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irtum«.	Es gibt keinen legitimen Verstandesgebrauch. Die Gesetze des Denkens sind mit »dem Irrtum« schlechthin identisch.
Der Schein der rationalen Metaphysik (der scholastischen theologia naturalis) wird beseitigt, um den Primat der praktischen Vernunft zu begründen.	Der Schein einer rationalen Metaphysik (die pluralistische *dharma*-Theorie des Hīnayāna) wird beseitigt, um den Primat der irrationalen, mystischen Intuition vor der Ratio zu begründen.
Die Erkenntnis reicht nur so weit als Erfahrung reicht, d. h. als die Begriffe durch Anschauungen restlos erfüllbar sind. An das Ding an sich kommt die Erkenntnis nicht heran.	Es gibt eine meta-empirische Erkenntnis, realisierbar im Akt des mystischen Intuitus; dieser ist frei von kategorialer Form und sinnlichem Material; in ihm erfaßt der Heilige die absolute Wirklichkeit, die Unendlichkeit, die Totalität.

Diese Antithesen lassen sich noch beliebig fortsetzen. Es ist klar, daß die kantische Philosophie als Ganzes mit dem Mahāyāna nicht vergleichbar ist, unbeschadet gelegentlicher Analogien in einzelnen Formulierungen. Die Rolle des Antinomienproblems im Zusammenhang des Systems ist jedenfalls hier und dort grundsätzlich verschieden. Karl Jaspers hat in der *Psychologie der Weltanschaungen*, S. 440 ff. gezeigt, wie sich aus der Polarität des mystischen Erlebens heraus einerseits der Weg der reinen Mystik, anderseits der Weg der Idee abspaltet. Die Gegenüberstellung Plotins und Kants illustriert diesen Gegensatz: »Plotin ist in unmittelbarer Vereinigung mit dem Absoluten, Kant ist immer in Distanz zum unerreichbaren Absoluten, zu dem er wohl

Beziehung der Richtung und der Aufgabe und des Sinns hat, aber mit dem er nie in Einheit ist... Bei Plotin ist die Konsequenz unabweislich, da das Erlebnis (der Vereinigung mit dem Absoluten) selbst Ziel ist, daß die Hauptaufgabe eine Technik der Ekstase werden müßte, bei Kant die Konsequenz einer Bewertung der mystischen Erlebnisse nach der ihnen zugrunde liegenden Kraft, ideenhafte Richtungen in der gegenständlichen Welt zu schaffen und geben zu können — alles andere ist Schwärmerei«. Was hier über das Verhältnis Plotins zu Kant gesagt ist, gilt für das Problem »Mahāyāna und Kant«: der Gegensatz zwischen der »Distanz zum Absoluten« und der »Präsenz des Absoluten« ist entscheidend für die Beurteilung der scheinbaren Analogie zwischen den *avyākṛta-vastūni* und den kosmologischen Antinomien der *Kritik*.

Zu ähnlichen Resultaten führt uns eine gründlichere Analyse der bereits von Burnouf behaupteten Verwandtschaft zwischen den Mādhyamikas und der antiken (pyrrhonischen) Skepsis. Auch hier lassen sich partielle Analogien aufzeigen, die nur dann eine tatsächlich nicht vorhandene Identität vortäuschen können, wenn man isolierte Elemente, anstatt weltanschaulicher Struktureinheiten vergleicht. Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich daraus, daß die antike Skepsis keine einheitliche Lehre, sondern vielmehr eine auf Pyrrhon zurückgehende »Tradition« gewesen ist und zum Teil heterogene weltanschauliche Positionen umfaßt. Die Motive und der Sinn der »skeptischen Haltung« sind bei den Skeptikern oft verschieden gewesen [1]).

Die Hauptanalogien zwischen dem *śūnya-vāda* und der antiken Skepsis lassen sich in folgenden vier Punkten zusammenfassen:

1). Dem buddhistischen Tetralemma (*catuṣkoṭi*) entspricht der Grundsatz der Isosthenie (ἰσοσθένεια τῶν λόγων). Man vgl. etwa Aristocles, *Fragm.* 209: ὅτι οὐ μᾶλλόν ἐστι, ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οὐδ' οὐκ ἔστιν. Der Grundsatz οὐδὲν μᾶλλον stammt

[1]) So bereits bei Pyrrhon und seinem Nachfolger Timon. Krokiewicz, *Pirron z Elidy i Timon z Flijuntu*, *Kwartalnik Filozoficzny*, V, 1927, S. 389 ff. nennt die Skepsis Timons »seicht und unausgeglichen« (płytki i niewyrównany) und hebt mit Recht hervor, daß Timon durch Einführung der μετριοπάθεια antstatt der ἀπάθεια die Grundidee seines Meisters zerstört hat.

von Demokrit: der Honig ist weder süß noch bitter, die Wirklichkeit ist anders als sie den Sinnesorganen erscheint. Deshalb sind alle Aussagen, sofern sie auf der sinnlichen Erfahrung beruhen, weder richtig noch falsch. Derselbe Grundsatz bekommt in der pyrrhonischen Skepsis einen anderen Sinn, worauf Sextus Empiricus, *Hypotyposeis* I, 225, ausdrücklich aufmerksam macht: weil die Wirklichkeit an sich unbegreifbar ist, deshalb lassen sich über sie überhaupt keine Aussagen machen. Die skeptische ἀκαταληψία ἁπάντων hat ihr Gegenstück in der mahāyānistischen *avācyatā.*

2) Aenesidems Kritik der Kausalität, Referat bei Diogenes Laertius, IX, 97—99: Das Argument, daß Ursache und Wirkung nicht homogen sein können (der Körper kann nicht Ursache des Körpers sein, weil beide dieselbe natürliche Beschaffenheit haben) erinnert an die mahāyānistische Widerlegung des *svata utpāda.* Der zweite Teil des Arguments (der Körper kann nicht Ursache des Unkörperlichen sein), hat keine Parallele in der buddhistischen Widerlegung des *ārambha-vāda.*

3) Die Skepsis ist keine αἵρεσις (= keine *dṛṣṭi*); sie verlangt, daß man ἀδοξάστως lebt (= *sarva-dṛṣṭīnām niḥsaraṇam*) in der absoluten Urteilsenthaltung gegenüber dem ἄδηλον. Der Skeptiker leugnet nicht, was er passiv als »Erscheinung« erlebt (ähnlich wie der Mahāyānist in der postekstatischen Retrospektion), er versagt aber seine »Zustimmung« (συγκατάθεσις) allen Aussagen über die objektive, gegenständliche Wirklichkeit. Vgl. Sextus *Hyp.* I, 16. Daß es also eine metaphysische Wirklichkeit gibt, wird nicht geleugnet; nur ihre Erkennbarkeit durch dialektische Methoden wird bestritten. In demselben Sinne sind auch die Mādhyamikas radikale Gegner des *tarka.*

4) Die Folge der Urteilsenthaltung (ἐποχή, ἀρρεψία) ist die Glückseligkeit, die ἀταραξία und absolute ἀπάθεια in der »radikalen« Skepsis Pyrrhons, das »maßvolle Leiden«, die μετριοπάθεια in der »gemilderten« Skepsis Timons. Dadurch, daß man weder Ja noch Nein sagt, sich an nichts klammert und jede These durch eine Gegenthese paralysiert (ἡ εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησις), wird man frei von aller Neigung (ἀκλινής = *apraṇihita*) und lebt »ohne (den Dingen) nachzuzittern« (ἀκράδαντος = ohne *abhiniveśa*). Ähnlich lehrt das *Samādhirāja-Sūtra* die Vernichtung des Leids durch »Streitlosigkeit« (*avivāda*).

Wie man aus dieser Zusammenstellung entnehmen kann,

sind die Berührungspunkte zwischen dem mahāyānistischen »Negativismus« und der griechischen Skepsis unzweifelhaft. Für das Problem der Analogie sind indessen, wie bereits betont wurde, nicht derartige mehr oder weniger genaue Übereinstimmungen in einzelnen Gedanken, sondern die Strukturverwandtschaft, die Identität der philosophischen Grundhaltung entscheidend. Die Mahāyānisten sind Mystiker; im Zentrum der mahāyānistischen Philosophie steht das Erlebnis der Präsenz des Absoluten als eine reale Vorwegnahme der höchsten Seligkeit des *nirvāṇa* und alles, was uns im Mahāyāna als philosophische Problematik entgegentritt, hat einen mittelbaren Bezug auf dieses Erlebnis. So ist auch die skeptische *prasaṅga*-Methode nur eine Gestalt, ein Epiphänomen der mahāyānistischen Mystik. Dürfen wir dasselbe von der antiken Skepsis behaupten?

Die neusten Forschungen [1]) haben uns belehrt, daß wir bei Pyrrhon in seiner zweiten Periode (nach der Rückkehr aus Indien) wohl einen mystischen Hintergrund vermuten können. Seinen Zeitgenossen erschien er als Heiliger und J. Burnet *ERE* charakterisiert ihn geradezu als »a sort of Buddhist arhat«. Die Doktrin der *ἀφασία*, der *ἀταραξία* und der *ἀδιαφορία*, die er gepredigt hat, war eine Erlösungslehre [2]). Bei Timon und den späteren Skeptikern ist dieser mystische Hintergrund verloren gegangen. Die Skepsis Aenesidems und Sextus Empiricus ist ein rationalistischer Agnostizismus, zugleich eine praktische, humane Weltweisheit,

---

[1]) Vgl. vor allem den zitierten Aufsatz von Krokiewicz.

[2]) Bei dieser Gelegenheit mag die Frage nach dem indischen Einfluß auf Pyrrhon gestreift werden. Die Möglichkeit dieses Einflusses muß a priori zugegeben werden, da wir wissen, daß Pyrrhon Alexander den Großen auf dem Feldzug nach Penjab begleitet hat und daß indische Asketen (Buddhisten, Jainas?) einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben. Daß er direkt indische Doktrinen kennen gelernt hat, ist aber höchst unwahrscheinlich. Auch hier können wir das Urteil Krokiewicz's l. c. S. 392 unterschreiben: »Pyrrhons formale Skepsis ist zweifelsohne auf dem Boden der einheimischen Philosophie entstanden, aber diese Lehre erhielt sozusagen die Seele und die Gestalt einer lebendigen Einheit erst nach seinen Erlebnissen im Orient«. Ähnlich urteilt Burnet, *ERE:* »It is possible too that the doctrine of imperturbability is Democritean, though the importance given to it by Pyrrho is more Indian than Greek«. Von einer Entlehnung indischer Gedanken ist also jedenfalls keine Rede.

jedoch keine Heilslehre und keine Mystik. Deshalb ist auch der Sinn der Epoche ein anderer als im Mahāyāna: man bekennt sich zu keiner These, weil man glaubt, jeder Behauptung eine ebenso gut begründete Gegenbehauptung entgegenstellen zu können. Mit anderen Worten: These und Antithese sind gleich wahr. Die mahāyānistische Metalogik beweist aber, daß alle Thesen falsch seinen und diese absolut negative Haltung steht vielleicht näher der ἀφασία Pyrrhons, als die ἀρρεψία und die ἰσοσθένεια in der Interpretation seiner Nachfolger. So kann der *śūnya-vāda* wohl mit dem Pyrrhonismus, aber nicht mit der antiken Skepsis verglichen werden.

Auf die überraschende Affinität der Mystik zur Skepsis ist man in der philosophischen Literatur wiederholt aufmerksam geworden [1]). Al-Ghazālī und Pascal sind neben Pyrrhon als Beispiele zitiert worden. Stellt man in diese Reihe die Mādhyamikas, so darf die spezifische Eigenart dieser buddhistischen »mystischen Skepsis« nicht übersehen werden: daß es sich hier nicht um eine Zweifelskrise handelt, die schließlich durch die Mystik gelöst und überwunden wird, sondern vielmehr um ein gegenseitiges Durchdringen und Ausgeglichensein der beiden Momente, so daß wir eine geschlossene Weltanschauung und nicht nur eine »weltanschauliche Grenzsituation« vor uns haben.

Freilich können in dieser Weltanschauung nur heilige *ārya-pudgalas* existieren; den abendländischen *pṛthag-janas*, die das Leben bejahen und im Leben positive Werte suchen, muß diese Verabsolutierung der Haltlosigkeit selbst haltlos und — wenn man so will — ‘nihilistisch’ erscheinen.

---

[1]) Man vgl. etwa W. Wundt *Metaphysik* (*Kultur der Gegenwart, Systematische Philosophie*) S. 105; Lapšin, *Filosofja izobretenja i izobretenje v filosofji*, I S. 100.

V

Kritik der Lehre vom lakṣya und lakṣaṇa.

§ 1. Die Unmöglichkeit des lakṣya und des lakṣaṇa an dem Beispiel des ākāśa nachgewiesen.

Der Gegner: Die [sechs] *dhātus*[1]) sind real, denn [ihre Realität] wurde [in unserer Diskussion noch] nicht geleugnet. Außer-

[1]) Daß es sechs Elemente gibt (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther und Bewußtsein), ist die These des halb-heterodoxen *bhūta-vāda*, der im Gegensatz zum radikalen Sensualismus der Cārvākas nicht nur die vier sinnlich wahrnehmbaren Stoffe, sondern auch den unsichtbaren Äther und die noch feinere Substanz der Seele als wirklich anerkennt. Vgl. H. Jacobi, *Die Entwicklungsgeschichte der Gottesidee bei den Indern* 41.

Im Buddhismus gilt die sechs-*dhātu*-Lehre als kanonisch: *DN* III, 247; *MN* III, 240; *SN* II, 248; III, 231; 234; *AN* I, 175 usw. Vgl. ferner das *Garbhāvakrānti-Sūtra* zitiert im *Abh K* I, 66 und das *Pitṛputrasamāgama-Sūtra* zitiert im *SkṣS* 244.

Die scholastische Exegese im Sinne der *dharma*-Theorie ist problematisch. Nach Buddhaghosa *SV* 72 ff. *VM* 487 sind die sechs *dhātus* mit den achtzehn *dhātus* identisch. *paṭhavī*, *tejo* und *vāyo* entspricht danach dem *phoṭṭhabba-dhātu; āpo* und *ākāsa* dem *dhamma-dhātu*, das *viññāṇa* dem *satta viññāṇa-dhātu.* Die Feststellung, daß *āpo* und *ākāsa* zum *dhamma-dhātu* gehören, ist überraschend. Allerdings soll der *dhamma-dhātu* nach der Erklärung Buddhaghosas *SV* 80; *VM* 488 insgesamt zwanzig Elemente umfassen: drei *arūpa-kkhandhas*, sechszehn *sukhuma-rūpas* (darunter *āpo* und *ākāsa*) und das *asankhata;* nach der *Dh S* gehören aber zum *dhamma-dhātu* nur die *arūpiṇo-dhammā* und das ist auch der Standpunkt der Sarvāstivādins.

Nach Vasubandhu *Abh K* I, 49 ff.; 66 entspricht der *ākāśa-dhātu* dem *rūpa-dhātu.* Daß die Klassifikation nicht alle *dharmas* umfaßt, wird ausdrücklich zugegeben, mit der Begründung, daß das Sūtra absichtlich keine erschöpfende Analyse gibt, da es nur die *maula-sattva-dravyas*, die 'Hauptkomponenten' des menschlichen Individuums aufzählt. Daher sind die Elemente des *bhautika-rūpa* und die *caittas* als sekundär und abgeleitet (aus den *mahā bhūtas* bezw. aus dem *vijñāna*) gar nicht erwähnt. Überzeugend ist diese Erklärung nicht. Der *rūpa-dhātu* ist jedenfalls kein *maula-sattva-dravya.*

dem hat doch der Erhabene gesagt: »Aus sechs *dhātus,* o Mahārāja, ist das Individuum Mensch zusammengesetzt«. Weil durch diese Worte der Schrift die *dhātus* [als unabhängige Substanzen] bezeugt sind, deshalb sind auch die *skandhas* und die *āyatanas* in der gleichen Weise wirklich.

Der Mādhyamika ewidert: Die *skandhas* und die *āyatanas* würden wohl wirklich sein, wenn die *dhātus* wirklich wären. Wie ist das zu verstehen? [Der Lehrer] sagt:

»Der Raum (*ākāśa*) ist [in seinem An-sich-Sein] nicht vor dem *lakṣaṇa* [2]) des Raumes. Ohne das *lakṣaṇa* des Raumes müßte er sein, wenn er vor dem *lakṣaṇa* wirklich existierte« [1].

In der populären Lehre (= *tatra*) gibt es sechs *dhātus*: Erde, Feuer, Wasser, Luft, Raum und Geist (= *vijñāna*). Weil sie [irrtümlicherweise] als Realitäten an sich aufgefaßt werden (*svarūpa-nirūpaṇāt*), deshalb widerlegt [der Lehrer diese falsche Ansicht], indem er zunächst [die Hypostase des] Raumes analysiert. Als

Die sechs-*dhātu*-Lehre läßt sich in das System der klassischen *dharma*-Lehre nicht einordnen; sie steht dem Vaiśeṣika näher als dem *Abh K* und dem *VM.*

2) Die Unterscheidung des *lakṣya* und des *lakṣaṇa* gehört zu den charakteristischen Thesen der Ontologie der Vaibhāṣikas. Die Momente, aus denen sich der *saṃtāna* zusammensetzt, sind nicht die Wirklichkeit an sich, sondern lediglich Erscheinungen und Manifestationen transzendenter Substrate. In diesem Sinne ist jeder Moment ein Merkmal (*lakṣaṇa*), welches von dem entsprechenden Merkmalsträger (*lakṣya*) getragen wird. Und zwar ist jedesmal ein *lakṣaṇa* auf ein *lakṣya* bezogen, so daß jeder *dharma* nur ein spezifisches 'Eigenmerkmal' (*sva-lakṣaṇa*) trägt. Vgl. Rosenberg, *Problemy* 246 ff.

Diesem ontologischen Verhältnis entspricht das logisch formale Verhältnis zwischen *definiendum* und *definiens*: man definiert das Wesen einer Substanz (den *svabhāva*, den *svarūpa* eines *dharma*, eines *dravya*), indem man ihr besonderes *lakṣaṇa* angibt. Nach dieser Methode hat der Erhabene im Abhidharma alle *dharmas* definiert: der *viṣayānubhava* ist das *sva-lakṣaṇa* der *vedanā*, die *viṣaya-prati-vijñapti* ist das *sva-lakṣaṇa* des *vijñāna*, das *anāvaraṇa* ist das *sva-lakṣaṇa* des *ākāśa* usw. Vgl. *Pr.* 267 [10].

Es liegt nahe das Getragenwerden des *lakṣaṇa* durch das *lakṣya* als Inhärenz aufzufassen. Doch sind die *lakṣaṇas* nicht so sehr Qualitäten und Attribute, als vielmehr Funktionen und Wirkungen. Der *svabhāva* des *dharma* bleibt hinter den Erscheinungen; auf der Bühne des *saṃtāna* manifestiert sich nur eine bestimmte Aktivität (*kriyā*, *vṛtti*). In diesem Sinne sind die *dharmas* eher Kräfte und Energien, als Substanzen und Elemente.

das *lakṣaṇa* des Raumes bezeichnet man das Nicht-Hindern [3]) (*anāvaraṇa*). Wenn nun der Raum [in seinem An-sich-Sein] vor

Die Sautrāntikas leugnen den Unterschied zwischen *lakṣya* und *lakṣaṇa*; nach ihrer Auffassung erschöpft sich das Wesen des *dharma* in dem Wirkungsmoment. Anders gesagt: *lakṣya* = *lakṣaṇa*.

[3]) Das Problem des *ākāśa* hat im Buddhismus seine Geschichte, die als Übergang von der magisch-realistischen zur kritisch-idealistischen Raumlehre charakterisiert werden kann. Vgl. Stcherbatsky, *Teorja Poznanja* 95. Die wichtigsten Momente dieser Entwicklung mögen kurz angedeutet werden.

a) In der altvedischen Wahrnehmungslehre, deren Ursprung in den magischen Spekulationen über die Äquivalenz des psycho-physischen Individuums und des Kosmos zu suchen ist, entspricht jedem Sinnesorgan ein ihm verwandtes Element: das Sehen vermittelt das Licht (Feuer, Sonne), den Geschmack das Wasser, den Geruch die Erde, das Gefühl (Tastempfindungen) der Wind. In diesem Sinne ist dem Gehör das fünfte Element, der *ākāśa*, die Substanz des leeren Raumes zugeordnet. Und zwar heißt es schon in der *ChāndUp* VII, 12, 1: *ākāśenāhvayati, ākāśena śṛṇoti.*

Dieser Parallelismus zwischen den Sinnesorganen und den Elementen ist dem Buddhismus unbekannt. Die *mahā-bhūtas* sind die notwendigen Stützpunkte für alle *indriyas* und für alle *viṣayas*; von einer besonderen Beziehung bestimmter *mahā-bhūtas* zu bestimmten Sinneswahrnehmungen kann deshalb nicht die Rede sein. Auch werden nicht fünf, sondern vier (bezw. nur drei) Elemente angenommen.

b) Im Pāli-Abhidhamma gehört *ākāsa* in die Rubrik des *sukhuma-rūpa*, ist also ähnlich wie in den Upanischaden, im Jainismus, im Sāṃkhya und im Vaiśeṣika eine Art feine, unsichtbare Materie, ein alldurchdringendes, Raum-erfüllendes Fluidum. Ob auch die Definitionen in der *DhS* und im *Vbhga* im Sinne dieser noch durchaus materialistischen Auffassung zu verstehen sind, muß dahingestellt bleiben. *chiddam* und *vivaro* könnte wohl 'die Substanz des leeren Raumes' bedeuten; *aghaṃ* und *catuhi mahā-bhūtehi asamphuṭṭham* möchte man lieber als bloße Negationen verstehen. Problematisch ist auch die Definition Buddhaghosas *VM* 448.

c) Die Sarvāstivādins unterscheiden den *ākāśa-dhātu* = *rūpa-dhātu* und den *asaṃskṛta-ākāśa*. Der erstere ist nach *AbhK* I, 49 identisch mit Licht und Dunkelheit (= Farbe), die den leeren Zwischenraum ausfüllen und die farbige Gestalt, die Oberfläche des Körpers, begrenzen. *asaṃskṛta-ākāśa* ist *arūpin*, *anidarśama*, eins, alldurchdringend und ungeteilt. Seine empirische Funktion (*lakṣaṇa*) ist das Nicht-Hindern, vgl. *AbhK* I, 8, d. h. die Tatsache, daß ausgedehnte, materielle Körper (*sa-pratigha-rūpa*) in ihrem Erscheinen nicht gehindert werden (*anāvaraṇa*) und den nötigen, freien Raum finden. Anders gesagt: der *ākaśā* ist eine ewige, transzendente Substanz, welche sich in der Widerstandslosigkeit äußert.

d) Die Sautrāntikas leugnen die Realität einer solchen Substanz. Ihre Unmöglichkeit ergibt sich vor allem aus dem Grundsatz, daß nur

seinem *lakṣaṇa*, [nämlich] vor dem Nicht-Hindern, wirklich wäre, dann würde er überhaupt kein *lakṣya* sein. Und zwar eben deshalb, weil er vor der Funktion (*pravartana*) seines *lakṣaṇa*, also vor dem 'Nicht-Hindern', existieren würde.

Und wenn es sich so verhält, [daß nämlich] 'der Raum nicht vor dem *lakṣaṇa* des Raumes existiert und daß er ohne das *lakṣaṇa* des Raumes sein müßte, wenn er vor dem *lakṣaṇa* existierte', dann [bleibt nur anzunehmen], daß [in der empirischen Wirklichkeit] ein [transzendentes Substrat] 'fungiert', welches ohne *lakṣaṇa* ist. Ein solches [Substrat] ist indessen irreal wie eine Luftblume. Deshalb ist der Raum überhaupt irreal. Das stellt der Lehrer fest, indem er sagt:

»Ein *bhāva* ohne *lakṣaṇa* ist nirgends zu finden«.

Der Gegner: Die Funktion des *lakṣaṇa* manifestiert sich auf dem [Substrat] des *lakṣya*. Weil sie (= die Funktion) wirklich ist, deshalb ist auch das *lakṣya* wirklich.

Der Mādhyamika: Die [Funktion des *lakṣaṇa*] ist auch irreal. Denn:

»Weil der *bhāva* ohne *lakṣaṇa* irreal ist, worauf manifestiert sich (= *kramatāṃ kuha*) das *lakṣaṇa*?« [2].

Es wurde schon gesagt, daß ein *bhāva*, welcher vor seinem *lakṣaṇa* existiert und [daher] ohne *lakṣaṇa* ist, keine Realität be-

---

das *anitya* = *saṃskṛta* empirische Wirkungsfähigkeit (*artha-kriyā-sāmarthya*) besitzen kann. Das *anāvaraṇa* ist keine empirisch wirkliche *kriyā*, sondern lediglich ein konventioneller Ausdruck für die Abwesenheit des *sapratigha rūpa*. Es gibt wohl wirkliche res extensae, aber keinen wirklichen Raum; dieser ist lediglich eine Konstruktion des Denkens. Vgl. *AbhK* II, 279; *Sarva-Siddhānta-Saṃgraha* 13: *ākāśa-dhātur* . . . . *prajñapti-mātraṃ syān.*

e) Die idealistische Raumlehre der Sautrāntikas ist von allen Schulen des späteren Buddhismus übernommen worden. Vgl. Āryadeva, *Catuḥśatikā* 483; P. L. Vaidya, *Études* 135, *VMS* I, 73 Auch die Theravādins betrachten den *ākāśa* als irreal. Buddhaghosa *KvuA* 93 stellt ausdrücklich fest, daß der leere Zwischenraum kein Objekt der Wahrnehmung, sondern lediglich eine Vorstellung ist (*mano-dvāra-viññāṇam uppajjati na cakkhu-viññāṇam*). S. Z. Aung und C. F. A. Rhys Davids, *Points of Controversy* 193; *Compendium* 226.

Die brahmanisch-orthodoxe Philosophie ist bezeichnenderweise über die vedische Vorstellung des substanziellen Raumes nicht hinausgegangen. Über die Definition in der *Sāṃkhya-krama-dīpikā* 32 vgl. Garbe, *SPh*[2] 268[1].

sitzt. Auf einem solchen irrealen, nicht existierenden, *lakṣaṇa*-losen, d. h. des *lakṣaṇa* beraubten *bhāva* wie kann die Funktion des *lakṣaṇa* auftreten? Die Funktion des *lakṣaṇa* gibt es [in diesem Fall] überhaupt nicht.

Es kann ferner ein folgendes [Dilemma aufgestellt werden]: der *bhāva*, auf dem die Funktion des *lakṣaṇa* in Erscheinung tritt, ist selbst entweder mit oder ohne *lakṣaṇa*. Um zu zeigen, warum beides unmöglich ist, sagt [der Lehrer]:

> »Die Funktion des *lakṣaṇa* ist auf einem [Substrat] ohne *lakṣaṇa* nicht möglich; ebensowenig auf einem [Substrat] mit *lakṣaṇa*. Auch auf einem [Substrat], welches weder mit noch ohne *lakṣaṇa* ist, fungiert sie nicht« [3].

Die Funktion des *lakṣaṇa* auf einem [Substrat], welches ohne *lakṣaṇa* ist, ist irreal wie das Horn des Esels. Und auch auf einem *bhāva* mit *lakṣaṇa* ist die Funktion des *lakṣaṇa* nicht möglich, weil sie zwecklos wäre (*prayojanābhāvāt*). [Sollte aber jemand der Ansicht sein, daß] ein bereits durch sein *lakṣaṇa* bestimmter (= als *lakṣaṇavant* realisierter = *prasiddha*) *bhāva* seinerseits durch ein weiteres *lakṣaṇa* bestimmt werden kann, so würde sich daraus ein regressus in infinitum (*anavasthā-prasaṅga*) ergeben. Und [man] würde [von] diesem *bhāva* nie [sagen können, daß er] nicht *salakṣaṇa* ist; vielmehr würde sich ergeben, daß die Funktion des *lakṣaṇa* ewig ist [4]). Und das ist unannehmbar. Deshalb [sagen wir:] die Funktion des *lakṣaṇa* auf einem *bhāva* mit *lakṣaṇa* ist nicht möglich wegen der Zwecklosigkeit.

Und nun die Annahme, daß die Funktion des *lakṣaṇa* auf einem [Substrat] fungiert, welches weder *salakṣaṇa* noch *alakṣaṇa* ist. [Der Lehrer] erwidert:

> »Auf einem [Substrat], welches weder *salakṣaṇa* noch *alakṣaṇa* ist, fungiert [das *lakṣaṇa*] nicht«.

Warum? — Weil ein solches [Substrat] überhaupt nicht existiert. Wenn etwas *salakṣaṇa* ist, dann ist es nicht *alakṣaṇa* und, wenn etwas *alakṣana* ist, dann ist es nicht *salakṣaṇa*. [Der

[4]) Diese Konsequenz ist für den Buddhismus besonders gefährlich. Nimmt man sie an, so ist das identisch mit der These, daß die transzendenten Substrate ewig 'fungieren', daß sie nie aufhören werden als *lakṣaṇas* in Erscheinung zu treten, daß sie nie erlöschen werden, mit einem Worte: daß das *duḥkha*, die Beunruhigung des Absoluten, nicht nur ohne Anfang, sondern auch ohne Ende ist.

Begriff eines Gegenstandes], welcher zugleich *salakṣaṇa* und *alakṣaṇa* ist, enthält somit einen Widerspruch. Was aber einen Widerspruch enthält, das kann nicht existieren[5]) (*na ca vipratiṣiddhaṃ saṃbhavati*). Und weil es nicht existieren kann, deshalb ist die Funktion des *lakṣaṇa* auf einem solchen [Substrat], welches zugleich *salakṣaṇa* und *alakṣaṇa* ist, ebenfalls unmöglich.

Der Gegner: Zugegeben, daß es so ist. Indessen, obwohl die Funktion des *lakṣaṇa* irreal ist, so existiert doch realiter das *lakṣya*.

Der Mādhyamika erwidert: Auch das *lakṣya* existiert nicht. Denn [also sagt der Lehrer]:

»Wenn es keine Funktion des *lakṣaṇa* gibt, dann ist auch das *lakṣya* nicht möglich«.

Da es keine Funktion des *lakṣaṇa* gibt, wie kann das *lakṣya* wirklich sein? Es kann überhaupt nicht existieren, das ist der Sinn.

Der Gegner: Du hast die Funktion des *lakṣaṇa*, nicht aber das *lakṣaṇa* selbst geleugnet. [Also dürfen wir die These aufstellen, daß das *lakṣaṇa* wirklich ist]. Weil nun das *lakṣaṇa* wirklich ist, deshalb muß es auch ein *lakṣya* geben.

[Der Lehrer erwidert]:

»Wenn das *lakṣya* unmöglich ist, dann ist auch das *lakṣaṇa* nicht möglich« [4].

'Wenn die Funktion des *lakṣaṇa* irreal ist, dann ist auch das *lakṣya* nicht möglich' — gibt man das zu, dann muß auch zugegeben werden: 'Wenn das *lakṣya* unmöglich ist, dann ist auch das *lakṣaṇa* nicht möglich'. Und zwar eben deshalb, weil das Substrat (*āśraya* = *lakṣya*) fehlt. Und wenn so das *lakṣaṇa* irreal ist, dann ist auch deine These: 'Weil das *lakṣaṇa* wirklich ist, deshalb muß es auch ein *lakṣya* geben' nicht richtig. Und weil es sich so verhält,

»Deshalb gibt es kein *lakṣya* und es gibt kein *lakṣaṇa*«.

Das ist die conclusio (*nigamana*).

---

[5]) Diese Formulierung ist identisch mit dem »ontologischen Grundsatz des Widerspruchs«: kein Gegenstand kann ein Merkmal zugleich besitzen und nicht besitzen. Auch der »logische Grundsatz des Widerspruchs« war den Indern nicht unbekannt, vgl. etwa das *Nyāyabhāṣya* I, 41: *tayor* (= *pakṣa-pratipakṣayor*) *anyatarasya nivṛttiḥ ekatarasyā 'vasthānam avaśyam.*

Der Gegner: Obwohl das *lakṣaṇa* und das *lakṣya* irreal sind, so ist doch der Raum eine Realität. Weil nun der Raum als unabhängige Realität existiert (= *bhāva-rūpaṃ bhavad*), deshalb muß er entweder ein *lakṣya* oder ein *lakṣaṇa* sein. Also sind das *lakṣya* und das *lakṣaṇa* wirklich.

Der Mādhyamika: Auch das ist nicht richtig. Denn also sagt [der Lehrer]:

»Ein *bhāva* ohne *lakṣya* und ohne *lakṣaṇa* existiert ebenfalls nicht« [5].

Daß das *lakṣya* und das *lakṣaṇa* irreal sind, haben wir schon früher festgestellt. Wenn nun die Irrealität dieser beiden feststeht, dann ist der Raum irreal wie die Luftblume und zwar eben deshalb, weil er sowohl des *lakṣya* als auch des *lakṣaṇa* beraubt ist.

§ 2. Die Negation des bhāva impliziert nicht die Realität des abhāva.

Der Gegner: Wenn der Raum kein *bhāva* ist, dann muß zugegeben werden, daß er ein *abhāva* ist.

Der Mādhyamika: Auch das ist nicht richtig. Denn:

»Ist der *bhāva* irreal, wessen *abhāva* sollte wirklich sein?«

Wenn der Raum kein *bhāva* ist, dann — infolge der Irrealität des *bhāva*, wessen *abhāva* soll man hypostasieren (*kalpyatām*)? Es heißt ja weiter unten:

»Wenn die Realität des *bhāva* geleugnet wird, dann ist auch der *abhāva* irreal. Was der naive Mensch als *abhāva* bezeichnet, ist [nur] ein Anderswerden (*anyathābhāva*) des *bhāva*« [XV, 5].

Weil es weder den *bhāva* noch den *abhāva* gibt, deshalb kann der Raum auch kein *abhāva* sein.

Der Gegner: [Wir lehren nicht, daß der Raum ein *abhāva*, ein Nicht-Sein schlechthin ist]. Wir definieren den Raum als das Nichtvorhandensein [der Elemente] der Materialität [6]) (= *rūpābhāvaś cākāśam iti vyavasthāpyate*).

Der Mādhyamika: Wenn [die Elemente der] Materialität (*rūpa*) wirklich wären, dann würde freilich auch der Raum als

---

[6]) Das ist die Definition der Sautrāntikas, vgl. Anmerkung 3 d.

»Nichtvorhandensein« (= als ein *abhāva*) der Materialität etwas wirkliches sein. Und weil die [Elemente der] Materialität, wie bereits [im IV Kapitel] bewiesen wurde, irreal sind, wessen *abhāva* sollte dann der Raum sein? (= der *abhāva* des *abhāva* ist keine Realität).

§. 3. Auch das erkennende Subjekt ist irreal.

Der Gegner: Und doch gibt es sowohl den *bhāva* als auch den *abhāva*, weil das Subjekt, welches beides [den *bhāva* und den *abhāva*] prüft (*tat-parīkṣaka*), wirklich ist. Du selbst bist nämlich eine Realität und zwar als »Prüfer« des *bhāva* und des *abhāva*, ferner als derjenige, welcher die Sätze ausspricht: »Ist der *bhāva* irreal, wessen *abhāva* sollte wirklich sein« usw. Und weil dein eigenes Ich, als der Prüfer des *bhāva* und des *abhāva*, wirklich ist, deshalb müssen auch die beiden [Kategorien] der zu prüfenden objektiven Wirklichkeit (= *parīkṣyau*), [nämlich] der *bhāva* und der *abhāva*, wirklich sein.

Der Mādhyamika: Auch das ist nicht richtig [7]). Denn [also fragt der Lehrer]:

»Wer ist jener vom *bhāva* und *abhāva* verschiedener Gegenstand (= *bhāvābhāva-vidharman*), welcher den *bhāva* und den *abhāva* bewußt hat (*avaiti*)?« [6].

Zugegeben, daß der *bhāva* und der *abhāva* wirklich sind, dann muß auch von dem erkennenden Subjekt angenommen werden, daß es entweder ein *bhāva* oder ein *abhāva* ist. Postuliert man den *bhāva* des [Subjekts], so ist dagegen [abermals] einzuwenden:

---

7) Die Buddhisten leugnen das *cogito ergo sum*, und zwar sind darin sowohl die *skandha-vādins* als auch die *niḥsvabhāva-vādins* einig. Der Weise, dessen Blick durch die Suggestion der *sat-kāya-dṛṣṭi* ungetrübt ist, erlebt die Welt durchaus nicht als »von meinem Ich bewußt gehabt«. Die *dharmas*, die im *saṃtāna* kooperieren, sind niemandem gegeben, sie sind »schlechthin da« und keine »Bewußtseinsphänomene«. Das »Ich habe bewußt meine Welt« ist eine sekundäre Konstruktion des theoretischen, diskursiven Denkens. Es sei in diesem Zusammenhang hervorgehoben, daß die moderne Phänomenologie zu ähnlichen Resultaten gelangt. Man vgl. etwa die Bemerkungen Max Schelers, *Wesen und Formen der Sympathie* 284 ff.

»Ein *bhāva* ohne *lakṣya* und ohne *lakṣaṇa* ist nirgends zu finden«.

Und wenn man den *abhāva* [des Subjekts postuliert], so erhebt sich dagegen der bereits formulierte Einwand:

»Ist der *bhāva* irreal, wessen *abhāva* sollte wirklich sein?«

Nun ist aber auch der dritte, vom *bhāva* und *abhāva* verschiedene Gegenstand (*padārtha*), den man als den Erkenner (*avagamaka*) des *bhāva* und des *abhāva* postulieren könnte, irreal. Also ist das den *bhāva* und den *abhāva* erkennende Subjekt (*parīkṣaka*) [überhaupt] irreal.

Deshalb hat der Erhabene also gesagt:

»Wer die *bhāvas* als die *abhāvas* erkennt, der haftet nicht an allen *bhāvas*. Wer an allen *bhāvas* nicht haftet, der kommt in Berührung mit der Sphäre der merkmallosen Versenkung (= *sa ānimittaṃ spṛśate samādhim*)«.

Und ähnlich:

»Wer die *dharmaś* als leer denkt, auch der ist ein Tor und wandelt auf dem schlechten Pfad (= *kumārga-papannaku*). Unvergänglich (*akṣara*) wurden die leeren *dharmas* genannt und eben diese unvergänglichen [*dharmas*] nennt man [zugleich] vergänglich«.

»Wenn jemand die *dharmas* als beruhigt, vollständig beruhigt denkt, so ist auch dieser Gedanke durchaus irreal. Durch das diskursive Denken ist die ganze begrifflich differenzierte Welt geschaffen (= *citta-vitarkaṇa sarvi prapañcāḥ*). Daher erkennet die *dharmas* als subtil (*sukṣma*) und unzugänglich dem Denken (*acintiya*)«.

§ 4. Alle dhātus sind irreal. astitva und nāstitva aufgehoben.

Und jetzt formuliert [der Lehrer] die conclusio dieser Betrachtungen:

»Deshalb ist der Raum weder ein *bhāva* noch ein *abhāva*, weder ein *lakṣya* noch ein *lakṣaṇa*«.

Und wie der Raum, so auch

»Dem Raume gleich sind die fünf übrigen *dhātus*« [7].

Die übrigen fünf *dhātus*, Erde usw. müssen ebenso wie der Raum erkannt werden: als frei vom *bhāva* und *abhāva*, *lakṣya* und *lakṣaṇa*.

Auf diese Weise haben wir die wahre Beschaffenheit (*svabhāva*) der Dinge, [nämlich ihre Nichtrealität] festgesetzt. Nun gibt es aber Wesen, deren geistiges Auge durch die Timira-Krankheit der Unwissenheit geblendet ist und die in dem anfanglosen *saṃsāra* hin und her geworfen werden. Eben deshalb sehen sie verkehrt den *bhāva* und den *abhāva* und verlassen den guten, zum *nirvāṇa* führenden Pfad der richtigen Intuition des *naiḥsvābhāvya*. [Von ihnen sagt der Lehrer]:

»Die Törichten (*alpa-buddhayaḥ*), die das *astitva* und das *nāstitva* der *bhāvas* sehen, die sehen nicht die selige Beruhigung der empirischen Wirklichkeit (= *draṣṭavya-upaśama*)« [8].

Die Beruhigung der empirischen Wirklichkeit ist identisch mit dem absoluten Aufhören des Erkennens und des Erkenntnisobjektes (= *jñāna-jñeya-nivṛtti-svabhāva*), mit der seligen Absolutheit der höchsten Wirklichkeit (*paramārtha-svabhāva*); sie ist selig und frei von dem Netz sämtlicher Hypostasen (*kalpanā*). Diejenigen [Menschen], die an dem 'Es ist' und 'Es ist nicht' haften (= *abhiniviṣṭa*), besitzen infolge ihrer intellektuellen Minderwertigkeit (*manda-buddhitayā*) keine Intuition der höchsten Wirklichkeit (*paramārtha*), des nicht alternden, unsterblichen, von der Vielheit freien *nirvāṇa*, welches mit der Absolutheit der Leerheit (= mit dem *śūnyatā-svabhāva*) identisch ist.

Also heißt es in dem Ratnāvali-Sūtra:

»Der Nāstika geht den schlechten Gang (= *durgati*), der nicht-Nāstika geht den guten Gang; wer sich auf beides [auf *asti* und *nāsti*] nicht stützt (*a-dvaya-niḥśrita*), erreicht die Erlösung als Folge der wahren Erkenntnis«.

Und also hat der Erhabene in dem Samādhi-rāja-Sūtra gesagt:

»'Es ist' und 'Es ist nicht' — da sind zwei *antas*. 'Rein' und 'nicht-rein' — auch das sind zwei *antas*. Deshalb, beide *antas* verlassen habend, sogar in der Mitte bleibt der Weise nicht stehen«.

»'Es ist' und 'Es ist nicht' — das ist ein Widerstreit (*vivāda*). 'Rein' und 'nicht-rein' — auch das ist ein Widerstreit.

Wer im Widerstreit verharrt, erreicht nicht die Beruhigung des Leids. Wer die Streitlosigkeit (*avivāda*) erreicht hat, vernichtet das Leiden«.

Deshalb ist es unmöglich auf dem Wege des *saṃsāra* zum *nirvāṇa* zu gelangen [8]) (*tasmād asaṃbhava eva yat saṃsārikeṇa mārgeṇa nirvāṇam ādhigamyata iti*).

---

[8]) In diesem Satz ist, wie mir scheint, der wichtige Gegensatz zwischen der hīnayānistischen und der mahāyānistischen Erlösungslehre angedeutet. Für die Sarvāstivādins ist die Erlösung das Ergebnis einer allmählichen Beruhigung des *saṃsāra*, ein wirklicher, schrittweise verlaufender Prozeß, bis alle *dharmas* »ausgewirkt« haben. Für die mahāyānistische Lehre von dem *niḥsvabhāvatva* sind *nirvāṇa* und *saṃsāra* identisch, die Erlösung kein wirklicher Prozeß, sondern eine ewige, nie gewordene Wahrheit.

XII

Kritik der realistischen Theorien über die Genesis der leidvollen Wirklichkeit.

§ 1. Das duḥkha ist weder svayaṃkṛta noch parakṛta.

Der Gegner: Es gibt einen *ātman*, weil das *duḥkha*, welches mit dem *ātman* [als dem leidenden Subjekt] in Verbindung steht, wirklich existiert. Denn in der Tat bezeichnet man in der überlieferten Lehre (= *iha*) die fünf *upādāna-skandhas* als das *duḥkha* [9]) und eben dieses [*duḥkha*] ist wirklich. Und weil das *duḥkha* [not-

[9]) In der buddhistischen Terminologie bedeutet der Ausdruck *duḥkha* nicht das subjektive Gefühl des Leids, sondern den objektiven Sachverhalt der leidvollen Existenz, die Tatsache der ewigen Beunruhigung der Wirklichkeit, die sich im Erscheinen und Verschwinden der *saṃskṛta dharmas*, in der *anityatā* und im *saṃskṛtatva* manifestiert. In diesem Sinne ist auch *duḥkha* als das erste von den vier *ārya-satyāni* zu verstehen: als Gesamttitel aller *sāsrava-dharmas*, die im *saṃtāna* des *pṛthag-jana* kooperieren. Vgl. Stcherbatsky, *Central Conception* 48 ff.; 96, *Nirvāṇa* 55 ff. Für das richtige Verständnis der buddhistischen Philosophie ist die Feststellung der Identität *duḥkha* = *loka* von prinzipieller Bedeutung: im Individuum leidet das Absolute und die Erlösung ist kein psychologischer, sondern ein metaphysischer Prozeß. Für die abendländische Interpretation mag es nahe liegen, die altindischen Soteriologien psychologisch zu deuten; richtig ist diese Methode deshalb nicht. Man darf nicht vergessen, daß die alte Lehre von der Äquivalenz der psycho-physischen und der kosmischen Ordnung in Indien nie ihre Aktualität verloren hat. Deshalb sind auch solche Begriffe wie *kāma*, *tṛṣṇā*, *rāga*, *avidyā* usw. im erster Linie überpersönliche, weltgestaltende Potenzen, die sich als »Affekte« und »Emotionen« nur insofern manifestieren, als das Individuum an der Beunruhigung des Absoluten partizipiert.

wendigerweise] ein [leidendes] Subjekt voraussetzt und ohne ein Substrat (*āśraya*) überhaupt nicht denkbar ist, deshalb gibt es ein Substrat des *duḥkha* und eben dieses Substrat ist der *ātman*.

Der Mādhyamika: Gewiß würde es einen *ātman* geben, wenn das *duḥkha* wirklich wäre. Und wenn das *duḥkha* wirklich wäre, dann müßte es sein: entweder durch sich selbst gewirkt (*svayaṃ-kṛta*), oder durch etwas anderes gewirkt (*parakṛta*), oder durch beides gewirkt, oder endlich kausal indeterminiert (*hetu-rahita*). Wenn man nun, alle Möglichkeiten des Tetralemma erschöpfend (= *sarvathā*), das *duḥkha* als eine nach diesem Schema gewirkte Realität postuliert, so ergibt sich, daß es überhaupt irreal ist. Um das zu zeigen, sagt [der Lehrer]:

> »Manche nehmen das *duḥkha* als selbstgewirkt an; als gewirkt durch etwas anderes; als gewirkt durch beides; als nicht verursacht. Es ist als Wirkung (*kārya*) überhaupt nicht möglich« [1].

Es gibt Philosophen, welche behaupten: 'Das *duḥkha* ist durch sich selbst gewirkt'. Andere sagen: 'Es ist gewirkt durch etwas anderes'. Wiederum andere: 'Es ist gewirkt durch beides'. Endlich lehren manche, daß es ohne Ursache entstanden ist. Indessen: als Wirkung darf das *duḥkha* überhaupt nicht postuliert werden. Das ist die These (*pratijñā*). Um sie zu beweisen sagt [der Lehrer]:

> »Wenn es selbstgewirkt wäre [10]), dann würde es nicht in-Korrelation-entstanden sein. Denn führwahr in Korrelation zu diesen *skandhas* entstehen jene *skandhas*« [2].

---

[10]) Die These *duḥkhaṃ svayamkṛtaṃ* = *svatmanā kṛtaṃ* setzt voraus, daß den *skandhas* in allen Momenten des *saṃtāna* dieselbe Substanz zugrunde liegt. *svayaṃkṛtatva* ist also ein Synonym des *svata utpāda* und des *sat-kārya-vāda*, bezw. des *śāsvata-vāda*. In diesem Sinne lehren die Anhänger des Sāṃkhya-Yoga, daß jede Wirkung nur eine Transformation derselben ewigen *prakṛti* ist. Zugleich muß aber hervorgehoben werden, daß es sich nicht nur um die substanzielle Identität der *causa materialis* (= *upādāna-kāraṇa* = *svabhāva*) und des Produkts handelt, sondern vielmehr um die faktische Präexistenz alles empirisch Gewordenen in der Sphäre des ewigen, transzendenten Seins. Der Satz 'die Wirkung entsteht aus sich selbst' ist mithin identisch mit der These, daß die Wirkung vor dem Entstehen wirklich war (= *utpādāt pūrvaṃ sattvaṃ*) und daß die sogenannte Entstehung nur einen Übergang aus der Potenzialität in die Aktualität bedeutet.

Selbst (-gewirkt) bedeutet '[gewirkt] durch das eigene Selbst' (*bdag-raṅ-gis* = *svātmanā*). Wenn das *duḥkha* durch sich selbst gewirkt wäre, dann würde der *svabhāva* (*raṅ-gi-ṅo-bo-ñid*) des *duḥkha* durch eben denselben *svabhāva* des *duḥkha* gewirkt sein. Und somit würde es nicht in-Korrelation-entstanden sein, [d. h.] es würde frei sein von dem Bezogensein auf die *hetu* und *pratyayas*. Und zwar eben deshalb, weil die Realität seines *svabhāva* (= sein Selbst) [postuliert wurde]. [Diese Voraussetzung ist aber falsch]. Weil der *svabhāva* irreal ist, deshalb kann er nichts bewirken. [Vielmehr] entsteht [alles] in Korrelation, wie das z. B. [der folgende Satz feststellt]: 'In Korrelation zu diesen *skandhas* entstehen fürwahr jene *skandhas*'. [Das heißt]: Weil in Korrelation zu diesen *skandhas* in dem Moment des Sterbens (*maraṇāntikān skandhān pratītya*) die [neuen] *skandhas* in dem Moment der Wiedergeburt entstehen (*aupapattyāṃśikāḥ skandhā utpadyante*), deshalb kann es nicht richtig sein, daß das *duḥkha* durch sich selbst gewirkt ist.

Jetzt, um zu zeigen, daß das *duḥkha* durch etwas anderes [11]) auch nicht gewirkt sein kann, sagt [der Lehrer]:

Die Lehre von der Manifestation der präexistierenden Wirkung bekämpfen die Mādhyamikas. Sie ist falsch, weil die Entstehung eines bereits existierenden Seins ohne Zweck (*niḥprayojana*, *vyartha*) ist und außerdem zum regressus in infinitum führen muß. Denn etwas Seiendes braucht nicht noch einmal die Existenz zu erwerben, um gleichsam in einem noch höheren Grade wirklich zu sein. Und wenn es trotzdem wahr ist, daß ein bereits existierendes Ding entstehen kann, dann muß auch ein entstandenes Ding entstehen können usw. Anders gesagt: das Seiende würde ewig entstehend sein. Vgl. Buddhapālita, *Mūlamadhyamakavṛtti*, Tib. Übers. 12; *Pr* 36—144; 197—229. Eine interessante Kritik der *abhivyakti*-Lehre gibt Candrakīrti in der *agnīndhana-parīkṣā* *Pr*. 210^{8}—211^{4}; übersetzt von mir im *RO* VII, 26 ff.

[11]) Auf dem Standpunkt des *parakṛtatva* stehen die Vaiśeṣikas und die Hīnayānisten. Die Vaiśeṣikas leugnen nicht den Begriff der *causa materialis* (*upādāna-kāraṇa*), bestreiten aber, daß die Wirkung in der *causa materialis* präexistiert. Sie ist das 'positive Korrelat des vorherigen Nichtseins' (*prāg-abhāva-pratiyogi*), existiert nicht vor der Entstehung, hat einen »Anfang (*ārambha*) und ist gegenüber der Ursache eine unabhängige, absolut andere (*para*, *atyanta-bhinna*) Realität. Gegen diese Auffassung formuliert Buddhapālita l. c. = *Pr*. 36^{3}—37^{4} das Argument: wenn die Wirkung aus einer wesensverschiedenen Ursache entsteht, dann muß alles aus allem entstehen können (= *sarvataḥ sarva-saṃbhava-prasaṅgāt*). Ähnlich Candrakīrti *Mdhy Av* VI, 14 = *Pr*. 36^{6}, vgl. auch *Sāṃkhyakārikā* 9.

»Wenn diese anders wären als jene, und wenn jene anders wären als diese, dann würde das *duḥkha* durch etwas anderes gewirkt sein. Denn jene wurden durch diese anderen gewirkt« [2].

Wenn diese *skandhas* in dem Moment der Wiedergeburt [an sich] anders wären als jene *skandhas* in dem Moment des Sterbens; oder: wenn jene *skandhas* in dem Moment des Sterbens [an sich] anders wären als diese *skandhas* in dem Moment der Wiedergeburt, dann würde das *duḥkha* durch ein anderes [nicht identisches *duḥkha*] gewirkt sein. Das Anderssein (*anyatva* = *pṛthaktva*) der *skandhas* [in den beiden Momenten des Sterbens und der Wiedergeburt) ist indessen gar nicht aufweisbar und zwar deshalb, weil die Verkettung von Ursachen und Wirkungen ein Kontinuum[12]) bildet (*hetu-phala-saṃbandhāvasthānāt*). Es heißt ja weiter unten:

»Wovon in Abhängigkeit etwas entsteht, dem gegenüber ist es weder dasselbe noch ein anderes. Deshalb hört es nicht auf und beharrt nicht ewig (*nocchinnaṃ nāpi śāśvatam*)« [XVIII, 10].

Also kann das *duḥkha* durch ein anderes [*duḥkha*] nicht gewirkt sein. Denn [nur] wenn das Anderssein [an sich] wirklich wäre, würde es möglich sein zu sagen, daß jene [neuen], [an sich] anderen *skandhas* durch diese [alten], [gleichfalls an sich] anderen

---

Die Hīnayānisten lehren das *parakṛtatva*, vgl. *Pr.* 76[1], doch darf der Unterschied zwischen dem *ārambha-vāda* und der buddhistischen *pratyaya*-Theorie nicht übersehen werden: 1) daß die Hīnayānisten nicht nur die Präexistenz der Wirkung in der Ursache, sondern auch den Begriff der *causa materialis* leugnen und 2) daß sie die Kausalität als funktionelle Abhängigkeit zwischen den *dharmas* auffassen.

Für die Mādhyamikas ist die hīnayānistische Lehre unannehmbar, weil sie auf dem Boden des pluralistischen Realismus steht und die Wirklichkeit unabhängiger, absolut verschiedener Substanzen voraussetzt.

12) Die Sautrāntikas lehren, daß die *skandhas*, welche in demselben *saṃtāna* kooperieren, weder dieselben noch nicht dieselben sind: sie können nicht dieselben sein, weil sie sofort nach ihrem Erscheinen vernichtet werden; sie sind aber auch nicht absolut anders, weil sie zu derselben Einheit des Werdezusammenhangs gehören. Vgl. *Abh K.* II, 22. In diesem Sinne ist die *pratītyatā* ein tertium gegenüber den beiden *antas* des *ekatva* und des *paratva*. Für die Mādhyamikas ist die *pratītyatā* identisch mit der *śūnyatā* und dem *niḥsvabhāvatva*.

skandhas gewirkt wurden. Weil diese [Voraussetzung = die Annahme des absoluten, nicht relativen Andersseins] falsch ist, deshalb kann das *duḥkha* durch ein anderes [*duḥkha*] nicht gewirkt sein.

§ 2. Der pudgala ist nicht der Urheber des duḥkha.

Der Gegner: Diese [Argumentation] mag richtig sein. Wir behaupten indessen gar nicht, daß das *duḥkha* durch das *duḥkha* und in diesem Sinne selbstgewirkt sei. Wir lehren vielmehr, daß es selbstgewirkt ist, weil es durch den eigenen (= *sva*) *pudgala* hervorgebracht wurde. [Wir bestreiten also], daß das *duḥkha* durch einen fremden *pudgala* [in der früheren Existenz] gewirkt und erst nachträglich [dem *pudgala*, der es gegenwärtig besitzt,] übergeben wurde.

Darauf erwidert [der Lehrer]:

> »Wenn durch den eigenen *pudgala* das *duḥkha* gewirkt ist, wer ist dann jener *pudgala* ohne das *duḥkha*, durch den selbst das *duḥkha* gewirkt wurde? [4].

Macht man die Annahme (*parikalpyate*), daß dieses mit den fünf *upādāna-skandhas* identische *manuṣya-duḥkha* durch den eigenen *pudgala* selbst gewirkt ist, dann freilich muß jener *pudgala*, durch den selbst das *duḥkha* gewirkt wurde, angenommen werden. [Mit anderen Worten:] erst wenn [man angenommen hat], daß das *duḥkha* durch denselben *pudgala* gewirkt ist, welcher sich auf dem [psycho-physischen Substrat des *duḥkha*] empirisch manifestiert[13]) (= welcher in seiner empirischen Manifestation durch

---

[13]) Die kanonische These *duḥkha-upādāya pudgalaḥ prajñapyate* kann sowohl im Sinne der Skandhavādins als auch im Sinne der Pudgalavādins interpretiert werden. Stellt man sich auf den Standpunkt der Sarvāstivādins und der Theravādins, so bedeutet der Ausdruck *prajñapyate* den Akt der falschen Apperzeption des illusorischen *pudgala* auf dem Substrat (= *upādāya*) der wirklich gegebenen *skandhas*. In diesem Sinne ist *pudgala* eine *prajñapti*, ein Pseudo-Begriff, eine verbale Hypostase. Die Personalisten leugnen nicht, daß der *pudgala* ein Korrelationsbegriff des *upādāna* ist, glauben aber diese Abhängigkeit als wirkliches In-Erscheinung-Treten des transzendenten *pudgala* auf dem Substrat der psycho-physischen Aggregate auffassen zu müssen. Der *pudgala* ist in seiner empirischen Erscheinung an die fünf *skandhas* gebunden, daß er deshalb mit den *skandhas* identisch ist, darf nicht gefolgert werden. *AbhK* IX,

das *duḥkha* bedingt ist = *duḥkhena* = *duḥkha-upādāya prajñapyate*), kann von dem *pudgala* als einem diskursiv explizierbaren Begriff die Rede sein (*sa... kathyatām*), und zwar auf Grund der Unterscheidung (*bhedena* = *vibhajya*): das ist das *duḥkha* und das ist der Urheber (*kartar*) des *duḥkha*. Indessen, selbst zugegeben, daß durch den *pudgala*, welcher sich auf dem Substrat des *manuṣya-duḥkha* empirisch manifestiert, das *manuṣya-duḥkha* gewirkt ist, so ist es eben nicht »der eigene« *pudgala*, sondern der *pudgala* der nächsten Existenz (= *tatpara-pudgala*), der das *duḥkha* hervorbringt. Und wenn man meint, daß bei dem Wechsel des [psycho-physischen] Substrats (*upādāna-bhede*) kein Wechsel des *pudgala* stattfindet, so ist das falsch. Denn ein *pudgala*, welcher verschieden ist von dem [psycho-physischen] Substrat und in Isolierung [von diesem Substrat] (*bhinna* = *pṛthak*) existiert, ist überhaupt nicht aufweisbar. Somit ist das *duḥkha* durch den eigenen *pudgala* nicht gewirkt.

Der Gegner: Wer möchte in diesem Sinne behaupten, daß das *duḥkha* durch den eigenen *pudgala* gewirkt ist? Vielmehr ist das *duḥkha* gewirkt durch einen fremden, [nicht eigenen] *pudgala*. [Es seien zwei aufeinander folgende Existenzen als Mensch und als Gott, und dementsprechend zwei *pudgalas* und zwei *duḥkhas* gegeben]. Gegenüber dem *deva-duḥkha* ist der *manuṣya-pudgala* ein »anderer«. Dieser *manuṣya-pudgala* [schafft] das *deva-duḥkha* und, nachdem er es geschaffen hat, übergibt es dem *deva-pudgala*, welcher sich dann auf dem Substrat eben dieses *duḥkha* empirisch manifestiert. In diesem Sinne ist dieses [*deva-*]*duḥkha* des [*deva-*]*pudgala* durch einen fremden *pudgala*, [nämlich durch den *manuṣya-pudgala*], geschaffen.

Darauf erwidert [der Lehrer]:

> »Wenn das *duḥkha* durch einen fremden *pudgala* geschaffen wird, wie ist dann jener *pudgala* ohne das *duḥkha* möglich,

---

Stcherbatsky, *The Soul Theory of the Buddhists*; *Kvu* I, 34 ff. *Pr.* 204[6] ff.; 435[9] ff. Zum Problem des *sva-pudgala* und des *para-pudgala* vgl. die Diskussion *SN* II, 20: *so karoti, so paṭisaṃvedeti; añño karoti, añño paṭisaṃvedeti*; *Kvu* I, 49 ff. Über das 'Weitergeben' des *duḥkha* (= *tena ca manuṣya-pudgalena tad-duḥkhaṃ kṛtvā parasmai deva-pudgalāya pradīyate*) vgl. das viel diskutierte Sūtra von der Last und von dem Lastträger *SN* III, 25; *Abh* K IX, 256; *VM* 479, 512.

> dem das *duḥkha* erst nachträglich übergeben wird, nachdem es von dem fremden *pudgala* gewirkt wurde?« [5].

Wenn das *deva-duḥkha* durch den *manuṣya-pudgala* gewirkt ist, und wenn dieses *duḥkha*, erst nachdem es durch den *manuṣya-pudgala* gewirkt wurde, einem anderen [*pudgala*, nämlich einem] *deva-pudgala*, übergeben wird, dann [erhebt sich die Frage]: wie ist jener *deva-pudgala*, dem das *deva-duḥkha* übergeben wird, [zunächst] ohne das *deva-duḥkha* möglich? [Ein solcher *deva-pudgala* ist irreal und] so gibt es überhaupt keinen »Empfänger« (*pratigrāhaka*) des durch den fremden *pudgala* geschaffenen *duḥkha*.

Nun ist aber auch der *pudgala*, welcher [nach dieser Theorie] [das *duḥkha*] weitergibt, irreal. [Um das zu zeigen,] sagt [der Lehrer]:

> »Wenn das *duḥkha* durch einen fremden *pudgala* geschaffen wird, wer ist dann jener fremde *pudgala*, welcher selbst, ohne das *duḥkha* existierend, dieses *duḥkha* bewirkt und es nachher dem anderen *pudgala* übermittelt? [6]

Da er sich durch das Substrat des *manuṣya*-[*duḥkha*] empirisch manifestiert (= empirische Wirklichkeit erwirbt), zugleich aber unabhängig von dem Substrat des *manuṣya*-[*duḥkha*] existiert, wer ist also jener *manuṣya-pudgala*, der das *deva-duḥkha* zunächst selbst hervorbringt und es dann dem *deva-pudgala* übermittelt? [Er kann überhaupt nicht wirklich sein], deshalb kann das *duḥkha* auch durch einen fremden *pudgala* nicht gewirkt sein.

Und ferner:

> »Infolge der Unmöglichkeit des *svayaṃkṛta duḥkha*, wie ist das *parakṛta duḥkha* möglich? Denn dasselbe *duḥkha*, welches *parakṛta* ist, ist zugleich für den anderen, der es gewirkt hat, ein *svayaṃkṛta*« [7].

Wenn das *deva-pudgala-duḥkha* mit Rücksicht darauf, daß es durch den *manuṣya-pudgala* gewirkt wurde, *parakṛta* ist [und zwar für den *deva-pudgala*], dann ist doch wohl dasselbe *deva-duḥkha* ein *svayaṃkṛta* für den *manuṣya-pudgala*. Indessen, wie wir bereits festgestellt haben, ist das *svayaṃkṛta duḥkha* überhaupt irreal. Deshalb, infolge der Unmöglichkeit des *svayaṃkṛta duḥkha*, [also] weil dieses *duḥkha* durch den eigenen *manuṣya-pudgala* selbst gar nicht gewirkt ist, wie kann es als [das *duḥkha*] des anderen

pudgala '*deva*' ein *parakṛta* sein? Auch in diesem Sinne ist es also unmöglich [zu behaupten], daß das *duḥkha* durch anderes gewirkt sei.

§ 3. Die Unmöglichkeit des svakṛtatva schließt die Möglichkeit des parakṛtatva aus.

Jetzt, um die Unmöglichkeit der beiden Thesen [des *svakṛtatva* und des *parakṛtatva*] durch eine andere Argumentation zu begründen, sagt [der Lehrer]:

»Das *duḥkha* ist nicht selbstgewirkt. Denn das[selbe] kann nicht durch das[selbe] gewirkt sein. Wenn das andere nicht durch sich selbst gewirkt ist, wie kann das *duḥkha* durch das andere gewirkt sein?« [8].

Weil das *duḥkha* durch sich selbst nicht gewirkt ist, deshalb ist beides: das Selbstgewirktsein des *duḥkha* und [sein] Gewirktsein durch etwas anderes nicht möglich. Warum? — Weil das[selbe] durch das[selbe] nicht gewirkt ist, [und zwar] wegen des Widerspruchs, mit dem [der Begriff der] auf sich selbst gerichteten Aktion [14]) behaftet ist (= *svātmani vṛtti-virodhāt*), deshalb ist [das *duḥkha*] nicht selbstgewirkt. Und ebensowenig ist es gewirkt durch etwas anderes. Denn jenes andere, von dem man angenommen hat, daß es [das *duḥkha*] hervorbringt, ist selbst nicht durch sich selbst (*svātmanā*) gewirkt, ist nicht [in seiner Existenz] durch sich selbst determiniert (= *svātmanā niṣpanna*). Denn es ist auch seinerseits von einem anderen (= von ihm verschiedenen) *hetu* abhängig.

---

[14]) Der Grundsatz, daß die Aktion (*kriyā*, *vṛtti*) nicht auf sich selbst gerichtet sein kann, anders gesagt, daß die Identität des Agens (= des Subjekts) und des Objekts (*kartṛ-karmaṇor ekatvam*) unmöglich ist, gehört zu den allgemein indischen *nyāyas* und wird durch zahlreiche *dṛṣṭāntas* veranschaulicht: die Klinge des Schwertes kann nicht sich selbst schneiden, die Fingerspitze kann nicht sich selbst berühren, der Mime kann nicht auf die eigene Schulter steigen usw. Vgl. G. A. Jacob, *Laukikanyāyāñjali* II, 44. Im X Kapitel des *Mdhy Ś* beruft sich Nāgārjuna auf diesen Grundsatz, um die Unmöglichkeit der These von der Identität des *agni* und des *indhana* zu beweisen. Auch in der Diskussion über das Selbstbewußtsein spielt dieses Argument eine wichtige Rolle. Vgl. *Pr.* 62^{7} (Zitat aus der *Ratnacūḍa-Paripṛcchā*), 114^{1}; *Bodh Av* IX, 18; Biedenkapp, *Beiträge zum Problem des Selbstbewußtseins*, Halle 1893.

Weil es [in seiner Existenz] durch sich selbst nicht determiniert ist, und somit keinen *svabhāva* besitzt. wie kann es etwas anderes bewirken? Das ist unmöglich.

§ 4. Widerlegung des ubhayakṛtatva[15]).

»Das *duḥkha* ist nicht durch beides [sich selbst und etwas anderes] gewirkt« — um das zu zeigen, sagt [der Lehrer]:

»Das *duḥkha* würde wohl durch beides gewirkt sein, wenn es durch jedes einzeln (*ekaika*) gewirkt wäre«.

Wenn das Gewirktsein des *duḥkha* durch jedes einzeln [durch sich selbst und durch etwas anderes] möglich wäre, dann würde wohl das *duḥkha* durch beides zugleich gewirkt sein. Indessen, es ist nicht durch jedes einzeln gewirkt, weil sich aus dieser [Annahme] die erwähnten Widersprüche ergeben. Zum Beispiel (*vyapadeśa*): wenn [von zwei unabhängig wirkenden Ursachen] jede für sich nicht imstande ist den Tod (*prāṇātipāta*) herbeizuführen, dann kann der Tod auch durch beide [Ursachen zugleich] nicht herbeigeführt werden.

§ 5. Widerlegung des ahetukatva[16]).

Endlich, um zu zeigen, daß das *duḥkha* nicht ursachlos (*nirhetuka*) ist, sagt [der Lehrer]:

---

[15]) Zu der These des *ubhaya-kṛtatva* (= *sat-kārya-vāda* und *arambha-vāda*) bekennen sich die Jainas. In dem Begriff des Werdens sind folgende Implikationen enthalten: 1) daß gewisse Qualitäten unverändert bleiben, 2) daß gewisse Qualitäten neugeschaffen werden und 3) daß gewisse Qualitäten verschwinden. Darum kann wohl gesagt werden, daß der Krug (= das Produkt) gegenüber dem Ton (= der Ursache) im gewissen Sinne dasselbe, im gewissen Sinne etwas anderes sei. Vgl. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* 174, 258. Buddhapālita l. c. und Candrakīrti in der *Pr.* 38[1] begnügen sich mit der Bemerkung, daß die These des *ubhaya-kṛtatva* deshalb falsch ist, weil sich aus ihr die absurden Konsequenzen des *parakṛtatva* und des *svakṛtatva* ergeben. Hier haben wir ein neues, beachtenswertes Argument: daß die Wirkungsfähigkeit heterogener Ursachen nicht addierbar ist.

[16]) Die These des konsequenten Indeterminismus, des absoluten Nichtverursachtseins scheint eine rein theoretische Konstruktion zu sein. Was uns aus dem Pāli-Kanon als *adhicca-samuppannatta* bekannt ist, bezieht sich jedenfalls nur auf die Lehre von 'der Irrelevanz moralischen Handelns' (= *akiriya-vāda*). Makkhali-Gosala, der im *DN* als Vertreter

»Frei vom Gewirktsein durch ein anderes (*parākāra*), frei vom Gewirktsein durch sich selbst (*asvayaṃ-kāra*) — wie kann das *duḥkha* ursachlos sein?« [9].

parākāra = *pareṇā 'kāro* (= *akaraṇam*) *asya*; *a-svayaṃ-kāra* = *na svayaṃkāro 'sya*. Wenn das *duḥkha* nicht selbstgewirkt ist und ebensowenig gewirkt durch etwas anderes, und zwar auf Grund der dargelegten Argumentation (*nyāya*), wie kann es dann als ursachlos wirklich sein? [Es ist vielmehr irreal] wie der Duft der Luftblumen (*khapuṣpa-saugandhyavat*). Und weil das *duḥkha* irreal ist, wie kann der *ātman* als dessen Substrat (*āśraya*) wirklich sein?

§ 6. Der Mādhyamika leugnet nicht die relative Realität der empirischen Wirklichkeit.

So wie das *duḥkha*, in dem Schema der vier möglichen [Kausalitäts]-theorien untersucht (= *caturdhā vicāryamāṇaṃ*), sich als irreal erweist, genau so müssen auch die Objekte der Außenwelt (*bāhyā bhāvāḥ*), Keim und Sproß, Töpfe und Kleider, als irreal erkannt werden. Um das festzustellen, sagt [der Lehrer]:

»Nicht nur für das *duḥkha* ist keine von den vier [Kausalitäts]-theorien verwirklicht«;

für alle

»Objekte der Außenwelt ist [ebenfalls] keine von den vier [Kausalitäts]-theorien verwirklicht« [10].

---

dieser Ketzerei auftritt, lehrt ausdrücklich, daß »die Kreaturen ... ihre Daseinsform ... infolge von Schicksalsbestimmung, Umgebung und angeborenem Wesen haben«, ist also kein »Indeterminist«. Vgl. Franke, *DN* 55, Anm. 6; 56. Auch der Cārvāka im *Sarva-siddhānta-saṃgraha* leugnet nur die karmische Kausalität, lehrt aber sonst die Determiniertheit aller Dinge durch ihre »eigene Natur« (*svabhāva*); ebenso der *svabhāva-vādin* im *Nyāya-Sūtra* IV, 22. Die Idee der absoluten Freiheit hat in Indien, soweit ich sehe, kein *darśana* sich zu eigen gemacht. Buddhapālita l. c. und Candrakīrti *Pr.* 38[10] lehnen das *ahetukatva* ab, weil dann alles aus allem fortwährend entstehen würde und alles Bemühen (*sarvārambha*) umsonst wäre. Dieses letztere Argument ist besonders charakteristisch: der Indeterminismus kann nicht richtig sein, weil er die Möglichkeit des Handelns (auch des Strebens zur Erlösung) ausschließt. In der *Pr.* 76[2] wird der *ahetu-pakṣa* als *ekānta-nikṛṣṭa* 'ganz besonders gemein' (unphilosophisch, trivial) bezeichnet. Das ist das buddhistische Urteil über Henri Bergsons évolution créatrice.

Der ganze [Beweis] ist nach demselben Schema wie vorher durchzuführen.

[Nun erhebt sich die Frage]: Wenn für das *duḥkha* usw. keine von den vier möglichen Kausalitätstheorien (= *cāturvidhya*) verwirklicht ist, in welcher Weise ist dann dieses [*duḥkha* usw.] existierend (= wie ist der Modus der Existenz des *duḥkha* usw.)?

Darauf antworten wir: Wenn das *duḥkha* usw. im absoluten Sinne (*svabhāvatas*) wirklich wäre, dann müßte es die Existenz in einem der vier Modi [des Tetralemma *svayaṃkṛta* usw.] besitzen (= *eṣām caturṇām prakārāṇām anyatamena prakaraṇena siddhiḥ syāt*). Nun ist aber keine [von den vier realistischen Kausalitätstheorien] verwirklicht. Und daraus ergibt sich, daß das *duḥkha* usw. im absoluten Sinne (*svabhāvatas*) überhaupt irreal ist. [Mit anderen Worten, wir lehren, daß] die [scheinbare] Realität der phänomenalen Wirklichkeit des *duḥkha* usw. lediglich auf einer [angeborenen] Täuschung beruht (= daß die *saṃvṛti viparyāsa-mātra-labdhātma-sattākā* ist). Und trotzdem, wenn man diese phänomenale Wirklichkeit auf ihre Struktur hin als Gefüge von Korrelationen (*pratītya-samutpāda-vyavasthā*) untersucht, dann — auf Grund der im [VIII] Kapitel. »Über den Täter und die Tat« festgestellten Regel, daß die Leugnung der vier [realistischen Kausalitäts]-theorien mit der Annahme des abhängigen Entstehens im Sinne der reinen Korrelativität identisch ist (*idaṃpratyayatā-mātrārtha-pratītya-samutpāda-siddhyā*) — muß doch die [kontingente] Existenz [dieser phänomenalen Wirklichkeit] eingeräumt werden [17]).

Denn also heißt es [in dem Lokātītastava]:

»Die Rationalisten (*tārkika*) nehmen an, daß das *duḥkha* sei es durch sich selbst gewirkt ist, sei es durch etwas anderes, sei es durch beides, sei es [endlich] ursachlos ist. Du aber lehrst, daß es in Korrelation entsteht (*pratītya-ja*)«.

[Und also hat der Erhabene gesagt in der Upāli-pṛcchā:

»Ich habe manche Höllenschrecken geschaut, von denen Tausende von Wesen gequält werden. Doch [in Wirklich-

---

17) Die kontingente Existenz der phänomenalen Welt ist vor allem durch die Möglichkeit der Erlösung gesichert. Vgl. **Stcherbatsky**, *Nirvāṇa* 154, Anm. 3.

keit] gibt es hier in der Welt überhaupt keine Wesen, die nach dem Tode in die grauenhaften Existenzen (*ghoram apayam*) geraten.

Es gibt auch keine Schwerter, Pfeile und Speere, durch welche die Folterqualen zugefügt werden. In der Einbildung glauben [die Verdammten] zu sehen, wie die [Höllen]-waffen ihren Körper treffen. Diese Waffen existieren nicht.

[Und im Himmel] erscheinen schöne, goldene Paläste, geschmückt mit lieblichen, bunten Blumen. Niemand hat sie errichtet, auch sie sind bloß in der Einbildung gebaut worden. In seiner Einbildung (*kalpa-vaśena*) schafft der naive Mensch die Hypostasen (= *vikalpitu*). Der Törichte tut es, indem er von [seiner eigenen] Wahnvorstellung ergriffen wird (= *saṁjñā-gahena*). Ob sie [uns] ergreifen oder nicht ergreifen — irreal sind [alle] Hypostasen (*vikalpa*) wie eine Fata Morgana«].

Und ähnlich [heißt es in dem Samādhi-rāja-Sūtra:]

»Angepaßt an die Erfahrung des Alltags (= *saṃvṛtitas*) hat der Sieger die Lehre verkündet. Die empirische und die transzendente Wirklichkeit (= die *saṃskṛta* und die *asaṃskṛta dharmas*) erkennet als identisch! Im Sinne der absoluten Wahrheit (*bhūtatu* = *svabhāvatas*) gibt es keinen *ātman* und kein Individuum: so ist die Beschaffenheit (= *lakṣaṇa*) des Universums«.

»Die böse und die gute Tat geht nicht zugrunde; wer sie getan, muß sie selbst auskosten. Es gibt trotzdem kein Hinüberwandern (*saṃkrama* = *saṃkrānti*), und ohne Ursache werden sie (= die Folgen der Taten) auch nicht erlebt«.

»Alle Dinge (*bhāva*) sind trügerisch (*alika*), wertlos (*vasika*), gehaltlos (*riktaka*) und nichtig (*tucchaka*), dem Schaume (*phena*) gleich; ähnlich einer Fata Morgana, ewig leer [18])

---

[18]) Alle in dieser Strophe genannten Ausdrücke können sowohl im Sinne des *pudgala-nairātmya* als auch im Sinnes des *dharma-nairātmya* gedeutet werden. Sie sind allgemein buddhistisch und nicht spezifisch mahāyānistisch. *śūnyatā* im Pāli Buddhismus = *suññam attena;* im Mahāyāna = *śūnyaṃ svabhāvena,* ähnlich ist auch *vivikta* zu verstehen. *CN* 278 = *VM* 654 gibt eine folgende Liste: *yathā naḷo asāro, nissāro, sārāpagato, yathā eraṇḍo, yathā uduṃbaro, yathā setavaccho, yathā pāḷibhaddako, yathā phenapiṇḍo, yathā udakabubbulaṃ, yathā marīci, yathā kadalikkhandho, yathā māyā asārā nissārā sārāpagatā, evam eva rūpam* usw.

(*śūnya*); auch im Sinne der konventionellen Wahrheit (*saṃvṛti*) gelehrt, sind sie losgelöst (*vivikta*) [von aller Wirklichkeit]«.

»Wie das Echo, welches in (= abhängig von = *pratītya*) den Felsen, in den Höhlen, auf den Bergen, auf den ungangbaren Wegen und auf den Flüssen entsteht, also, erkenne, ist alles Bewirkte (*saṃskṛta*), wie eine Fata Morgana ist diese ganze Welt«.

XIII

Kritik des hīnayānistischen Begriffs der śūnyatā.

§ 1. Das moṣadharmatva der saṃskāras impliziert ihre Irrealität.

Im dem eben abgeschlossenen Kapitel [über die Genesis der leidvollen Wirklichkeit] haben wir festgestellt, daß [folgende Theorien über das Wesen der Kausalität] falsch sind:

1) die Theorie des *svakṛtatva* (= daß es eine mit ihren Produkten wesensidentische *causa materialis* gibt);

2) die Theorie des *parakṛtatva* (= daß die Wirkung und die Ursache wesensverschieden sind);

3) die Theorie des *ubhaya-kṛtatva* (welche nebeneinander die Theorien des *svakṛtatva* und die des *parakṛtatva* gelten läßt);

4) die Theorie des *ahetu-samutpannatva* (= der absolute Indeterminismus, welcher jede Kausalität prinzipiell leugnet).

Wir haben ferner festgestellt, daß dieses Tetralemma alle Möglichkeiten einschließt, das es also] eine andere Kausalitätstheorie (*utpādako vidhi*) nicht gibt. [Daraus haben wir gefolgert, daß die *bhāvas* überhaupt nicht entstehen können].

Indessen, so wie die Timira-Krankheit das Auge befällt, so befällt die Unwissenheit den Verstand des naiven Menschen. Daher, [obwohl es kein Entstehen gibt], erscheinen ihm die *bhāvas* als etwas, was dem Entstehen unterworfen ist. Denn nur die Unwissenden, welche beraubt sind der höheren Erkenntnis (*abhijñā*), nicht aber die Wissenden, [betrachten] als wirklich das, was ohne *svabhāva* und illusorisch ist, wie die Rosse usw., welche ein Gaukler

hervorzaubert. Nun ist aber der Buddha der mitleidsvolle Lehrer der Welt. Sein Erkenntnisblick hat das wahre Wesen der Dinge (*sarva-dharma-svābhāvya*) durchschaut und [dadurch zugleich] die [tief eingewurzelte] Neigung (*vāsana*) zur Unwissenheit herausgerissen. Zum Schutz der schutzlosen und mit der vierfachen Illusion [19]) (*viparyāsa*) behafteten Geschöpfe erblickt er sein höchstes Ziel in der Verkündung der richtig verstandenen Lehre von der *niḥsvabhāvatā*:

> »'Irreal (*mṛṣā*) ist, was Trug bewirkt [20]) (*moṣa-dharma*)' also hat der Erhabene gesagt. Alle *saṃskāras* sind Trug bewirkend. Daher sind sie irreal« [1].

---

[19]) Die vierfache Illusion beruht darauf, daß man in dem Nicht-Beharrlichen das Beharrliche, in dem Nicht-Reinen das Reine, in dem Leidvollen das Nicht-Leidvolle und in dem Nicht-Ich das Ich erblickt. Das Problem der *viparyāsas* behandelt Nāgārjuna ausführlich in dem XVIII. Kapitel des *Mdhy Ś*, Āryadeva in den Kapiteln I—IV des *Catuḥśataka*, vgl. die Ausgabe von Haraprasād, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* III, 449—514. Dieselben vier Illusionen kennt auch das *Yoga-Sūtra* II, 5. J. H. Woods, *Yoga System of Patañjali* 110 [4] denkt an direkte Beeinflussung durch den Buddhismus: 'The parallel between this and the discussion in Āryadeva's *Catuḥśataka* is very striking'. Tatsächlich enthält die Lehre von den vier *viparyāsas* keine explicite, spezifisch buddhistische Doktrin; sie ist vielmehr ein formales Schema (ähnlich wie die *ārya-satyāni*) und könnte wohl ein Gemeingut aller Soteriologien sein. Doch sind andere Berührungspunkte zwischen dem *Yoga-Śāstra* und dem Buddhismus zum Teil so intim und auffällig, daß die Abhängigkeit Patañjalis von der buddhistischen Scholastik auch in diesem Fall in hohem Grade wahrscheinlich ist. Vgl. H. Jacobi, *Über das ursprüngliche Yoga-System*, Berlin 1929. De la Vallée Poussin, *Notes bouddhiques*, *Bull. Acad. de Belgique*, 1922.

[20]) *moṣa-dharma* gehört zu den Ausdrücken, die den illusorischen Charakter der empirischen Wirklichkeit, im Hīnayāna das *pudgala-nairātmya*, im Mahāyāna die *niḥsvabhāvatā* umschreiben: *SNp* 739, 757; *SN* IV, 205; *AN* V, 84; *MN* II, 261 *Śikṣ Sam* 261 usw. Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 125, 126 übersetzt *moṣa-dharma* als 'stolen good'; *amoṣa-dharma* als Epithet des *nirvāṇa*: 'the element having the characteristic of not being some stolen good' = 'not a clandestine Reality' = 'non-relative'. Der illusorische Charakter der *saṃkṛta-dharmas* würde demnach darauf beruhen, daß sie im Gegensatz zum rechtmäßigen Urbesitz des *nirvāṇa* ein Pseudo-Besitz sind, ähnlich wie das 'geliehene Gut' (*kālikāyācitaka*), womit die relative Realität des Kontingenten (*kṛtrima*) in der *Pr.* 263 [3] verglichen wird.

Es heißt in dem Sūtra: »Irreal und Trug bewirkend ist die empirische Welt (= das Bewirkte = *saṃskṛta*). Fürwahr, ihr Mönche, nur das *nirvāṇa*, die höchste Realität (*paramaṃ satyaṃ*) ist frei vom Trug (*amoṣa-dharma*). Irreal und Trug bewirkend sind [hingegen] alle *saṃskāras*«. Und ähnlich: »Hier (= in der Wirklichkeit) ist weder die Absolutheit (*tathatā*) noch das Freisein von Irrtum (*avitathatā*). Trug bewirkend ist diese Welt, [gleichsam] 'aufgehoben' (= der Realität beraubt = annulliert = *pralopa-dharma*) ist diese Welt«.

Dasselbe [formuliert der Lehrer] in dem folgenden Syllogismus (*nyāya*): »Weil der Erhabene gesagt hat 'alles, was Trug bewirkt, ist irreal' und weil alle *saṃskāras* Trug bewirkend sind, deshalb

---

Trotzdem glaube ich nicht, daß diese Interpretation das Richtige trifft. *moṣa-dharma* kann auch 'räuberisch', wörtlich: 'zu dessen *dharma* Raub und Diebstahl gehört' bedeuten und an diese (aktive) Bedeutung denkt offenbar Candrakīrti, wenn er weiter unten *Pr.* 233 [13] dem Gegner erwidert: *satyaṃ moṣa-dharmakā sarva-saṃskārā ye'dyāpi bhavantaṃ muṣṇanti.* — »Mit Recht heißen alle *saṃskāras moṣa-dharmaka,* weil sie noch jetzt deine Einsicht stehlen (= dich foppen, betrügen)«. Etymologisch hat allerdings *moṣa* mit *muṣṇāti* nichts zu tun. Denn *moṣa* ist hier = Pāli *mosa* = Guṇabildung zu *musā* = *mṛṣā*. Im buddhistischen Sanskrit wurde aber *musati* = *muṣṇāti* mit *mussati* = *mṛṣyati* in Zusammenhang gebracht und *moṣa-dharma* als 'den Sinn bestehlend' = 'irreführend' und 'Trugbewirkend' aufgefaßt. Begünstigt wurde diese falsche Etymologie, wie mir scheint, durch die Gleichnisse von den *kleśas*, welche wie Räuber bei unbewachten Toren (= Sinnen) ins Dorf eindringen. Auch die Außenobjekte sind wie Räuber und rauben die Sinne den nicht disziplinierten Menschen: *SN* IV, 175; *VM* 36, 647 usw.

Dementsprechend ist auch der von Nāgārjuna formulierte Syllogismus zu verstehen: alle *saṃskāras* sind selbst illusorisch (= irreal, *mṛṣā*), weil sie die Illusion der Wirklichkeit schaffen. Mit anderen Worten: das *moṣa-dharmatva* der *saṃskāras* impliziert ihre *niḥsvabhāvatā*. Nach der Lehre des Hīnayāna sind die *pṛthag-dharmas* wohl Trug bewirkend, insofern sie das *upādāna* sind, auf dem sich die *prajñapti* des *ātman*, des *jīva* usw. konstituiert, so wie der Schatten in Korrelation zum Baum und das Feuer in Korrelation zum Brennstoff entsteht. Die *sat-kāya-dṛṣṭi* ist ein Irrtum, eine Illusion, aber die *skandhas*, die dieser Illusion zugrunde liegen, sind selbst durchaus nicht irreal; im Gegenteil, sie sind die absolute Realität. Das wird eben von den Mādhyamikas bestritten unter Berufung auf die Worte des Buddha: »Alles was Trug bewirkend ist, ist irreal«. Frei von allem Trug (*amosa-dhamma*, vgl. *SN* 758, *MN* III, 245) nicht trügend und selbst kein Trug, ist nur das *nirvāṇa*, die absolute, erloschene und beruhigte Wirklichkeit.

wegen ihres *moṣa-dharmakatva*, sind alle *saṃskāras* irreal«. So wie z. B. ein automatischer Mensch, den ein Künstler verfertigt hat, oder wie jener künstliche, naturgetreu nachgebildete Elefant, mit dessen Hilfe der König Vatsa Udayana[21]) überlistet wurde. 'Trug-bewirkend' meint hier so viel wie '[durch die weitere Erfahrung] nicht bestätigt' (*avisaṃvādaka*) und 'zur falschen Apperzeption Anlaß gebend' (*vitatha-khyāti*), so wie in dem Bespiel von dem Feuerkreis (*ālāta-cakra*).

[Der Satz]: 'alle *saṃskāras* sind irreal infolge [ihres] *moṣa-dharmakatva*' ist somit im Sinne des *niḥsvabhāvatva* zu verstehen; [es soll dadurch festgestellt werden, daß alle *saṃskāras* irreal sind], wie das Wasser, welches die Fata Morgana hervorgaukelt. Was aber an sich seiend ist, das ist frei von allem Trug, wie z. B. das *nirvāṇa*. Und dieses *naiḥsvābhāvya* aller *bhāvas* ist sowohl durch logische Argumente als auch durch das Zeugnis der Schrift begründet. Denn auch in der Ardhaśatikā-Prajñāpāramitā lesen wir: 'alle *dharmas* sind leer infolge des *niḥsvabhāvatva*'.

Der Gegner: Du behauptest, daß die Irrealität aller *saṃskāras* eine Implikation des *moṣa-dharmakatva* ist. Ist das richtig, dann [muß gesagt werden, daß] alle *bhāvas* nicht existieren und so gelangen wir zu der Ketzerei des universalen Negativismus[22]) (*sarva-padārthāpavādinī mithyādṛṣti*).

---

[21]) Die wohlbekannte Geschichte von der Überlistung des Königs Vatsa mit Hilfe eines künstlichen Elefanten ist in der indischen Literatur oft bearbeitet worden: Bhāsas *Pratijñāyaugandharāyaṇa*, Somadevas *Kathāsaritsāgara* II, 12 usw. Über die automatischen Puppen in der Gestalt von Menschen, Vögeln usw. vgl. das XXXI. Kapitel des *Samarāṅgaṇa*, *Gaekwad Oriental Series* 25, 32.

[22]) Der Vorwurf, daß die Mādhyamikas sich durch nichts von den Nāstikas unterscheiden, wird in der *Pr.* wiederholt diskutiert. Candrakīrti wehrt energisch dieses prinzipielle Mißverständnis ab: die Mīmāṃsakas, die Sāṃkhyas und auch die Vaibhāṣikas lehren das *astitva*, die Nāstikas (Cārvāka) lehren das *nāstitva*, die Mādhyamikas sind aber *advaya-niḥśrita*, sie behaupten weder das *asti* noch das *nāsti* (Vgl. das Zitat aus der *Ratnāvalī* = *Pr.* 137 [7]). Die Nāstikas leugnen die Möglichkeit einer Erlösungslehre, sie sind nicht nur Gegner der Metaphysik, sondern vor allem irreligiös; die Mādhyamikas »machen hell den Weg der Nicht-Zweiheit, welcher zu der Burg des *nirvāṇa* führt«. (*Pr.* 329 [14]). Sie sind Monisten, Mystiker, bekämpfen den Realismus, den Rationalismus und den Pluralismus, sind aber keine Sophisten und keine Negativisten. Besonders lehr-

Der Mādhyamika: Mit Recht [wurde gesagt,] daß alle *saṃskāras* Trug bewirkend sind. Denn eben jetzt betrügen sie dich selbst. Fürwahr.

»Wenn irreal ist, was Trug bewirkt, was wird dann überhaupt vom Trug betroffen (*muṣyate*)?«

Da wir gesagt haben, daß alles Trug bewirkende irreal ist, was wird dann überhaupt vom Trug betroffen? — Was ist das für ein Nicht-Seiendes? Wenn es wirkliche Gegenstände gäbe, dann würde die Leugnung dieser Gegenstände und die Ansicht, daß sie irreal sind, gewiß eine falsche Ansicht sein. Wir aber sehen nirgends wirkliche Gegenstände. Was ist also jenes x, das vom Trug betroffen wird? [Wir meinen:] Ein Nichts, etwas schlechthin nichtseiendes. Deshalb ist euer Einwand nicht richtig.

---

reich ist *Pr.* 368⁴—369⁴: Die Mādhyamikas lehren das *niḥsvabhāvatva* alles Seienden, des *ihaloka* und des *paraloka*, im Sinne des *pratītya-samutpannatva:* weil alles in Korrelation zu den *hetu-pratyayas* entsteht, deshalb hat es kein Sein an sich, ist »leer«, relativ usw. Die Nāstikas sind aber *svarūpa-vādins* (*svarūpa* = *svabhāva*): die Dinge sind so, wie sie sind infolge ihres *svabhāva.* (*Sarva-siddhānta-saṃgraha* 5; *Sarva-darśana-saṃgraha* II, 107—8). Die Realität des *ihaloka* wird nicht geleugnet, wohl aber die des *paraloka;* und diese Leugnung resultiert nicht aus der Erkenntnis des *bhāva-svabhāva-śūnyatva*, sondern stützt sich auf das triviale Argument, daß das Wiederkommen aus dem Jenseits und das Weggehen aus dem Diesseits nicht gesehen wird (*paralokād ihāgamanam ihalokāc ca paraloka-gamanam apaśyantaḥ*, dasselbe Argument *Sarva-darśana-saṃgraha* II, 124). Ein weiterer, wichtiger Unterschied beruht darauf, daß die Mādhyamikas das *astitva* im Sinne des *saṃvṛti-satya* wohl zugeben. Die Nāstikas, sofern sie die Irrealität des *saṃsāra* und des *karma* behaupten, sind dem Zeugen ähnlich, welcher die Anklage gegen einen Dieb bestätigt, ohne den Diebstahl gesehen zu haben: die Anklage ist wahr, der Zeuge ist aber trotzdem ein Lügner.

Mit Recht bemerkt J. Tucci, *Studi Mahāyānici, Rivista degli Studi Orientali*, vol. X. 522: »...il punto di vista di Nāgārjuna non è forse proprio questo: *çūnya* non è sinonimo di *abhāva*, chè allora lo *çūnyavādin* diverebbe un *nāstivādin*; ma è il nulla dal punto di vista concettuale, la soppressione di tutti i contrarî, l'*upaçama* di tutto quanto il *prapañca.* E di fatti *çūnya* è anche *tathatā* che non è il nulla, ma un reale ineffabile, al di là di ogni concepire«. Daß die Mādhyamikas nicht »Sophisten« gewesen sind, habe ich bereits in meinen *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren* 40 hervorgehoben. Vgl. jetzt Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 37.

Der Gegner: Wenn es nicht richtig ist, daß jene Āgama-Stelle den Negativismus lehrt, was ist dann ihre wirkliche Absicht?

Der Mādhyamika: [Auf diese Frage] erwidert [der Lehrer]:

»Dieses hat der Erhabene gesagt, um die Leerheit (*śūnyatā*) zu erläutern« [2].

Diese Worte des Erhabenen lehren nicht das Nichtsein der *bhāvas* [im Sinne des Negativismus], sondern sie erläutern [die Idee der] Leerheit (der *śūnyatā*) und [die Lehre von der] Irrealität des Entstehens (*svabhāvānutpāda*). Das ist der [richtig verstandene] Sinn jener Āgama-Stelle. Ähnlich heißt es in dem Anavatapta-hradāpasaṃkramaṇa-Sūtra:

»Was aus den *pratyayas* entsteht, ist fürwahr gar nicht entstanden. Auch ist dessen Entstehung nicht *svabhāvatas*. Leer wird genannt, was von den *pratyayas* abhängig ist. Wer die Leerheit erkennt, ist frei von der Täuschung«.

§ 2. Kritik und Ablehnung der hīnayānistischen Lehre von der niḥsvabhāvatā. Über die Unmöglichkeit des Anderswerdens.

Der Gegner ergreift das Wort: Die zitierte Āgama-Stelle ['irreal ist, was Trug bewirkt usw.'] hat durchaus nicht die Absicht, das Nicht-Entstehen der *bhāvas* in ihrem An-sich-Sein zu lehren. Es handelt sich wohl um das *niḥsvabhāvatva*, [dieser Ausdruck muß aber nicht als Leugnung des *svabhāva*], sondern lediglich als Synonym der Unbeharrlichkeit (*anavasthāyitva*) und der Vergänglichkeit (*vināśitva*) des *svabhāva* [23]) aufgefaßt werden. Fragt man nach der Begründung dieser Behauptung, so ist zu erwidern:

---

[23]) In diesem Abschnitt handelt es sich um die Ontologie der Vaibhāṣika-Sarvāstivādins. Das absolute An-sich-Sein der *dharmas* ist transzendent und hinter dem *saṃtāna* verborgen. Die Beunruhigung dieses absoluten Substrats (= *duḥkha*, vgl. Anm. 9) beruht darauf, daß die *dharmas* aus der Existenzphase der Zukunft durch den Moment des Jetzt hindurch in die Existenzphase der Vergangenheit übergehen. Das *niḥsvabhāvatva* ist ein Synonym der *anityatā* und bezieht sich nur auf die momentane Manifestation im *saṃtāna*, auf das *lakṣana*, nicht auf das *lakṣya*. Die Lehre Buddhas, daß alle *dharmas niḥsvabhāva* sind, bedeutet danach das Nicht-Beharren der *dharmas* in ihrem *svabhāva*, nicht aber die Irrealität

»Weil man sieht, daß [alle *bhāvas*] dem Anderswerden (*anyathābhāva*) [unterworfen sind], deshalb wird das *niḥsvabhāvatva* der *bhāvas* gelehrt«.

Bei der kritischen Betrachtung [der *bhāvas*], weil man sieht, wie sich [alles] verändert (*vipariṇāma*), stellt man das [fortwährende] Anderswerden (*anyathābhāva*) fest. — Das ist der Sinn. Wir sagen: Wenn der *svabhāva* der *bhāvas* irreal wäre, dann würde man das Anderswerden der [*bhāvas*] überhaupt nicht wahrnehmen können. Tatsächlich wird aber das Anderswerden wahrgenommen. Deshalb kann in dem zitierten Sūtra [das *niḥsvabhāvatva*] nur im Sinne des Nicht-Beharrens (= *anavasthāyitva*) des *svabhāva* verstanden werden.

Daß unsere Auffassung richtig ist, dafür spricht ferner das folgende Argument:

»Einen *bhāva* ohne *svabhāva* gibt es nicht wegen der *śūnyatā* der *bhāvas*« [3].

Einen *bhāva* ohne *svabhāva* gibt es nicht. Denn die *śūnyatā* wird als eine Eigenschaft (*dharma*) der *bhāvas* pustuliert. Daß aber eine Eigenschaft von einem irrealen Träger (*dharmin*) getragen werde, ist logisch unmöglich, genau so wie es unmöglich ist, von dem nicht vorhandenen Sohne einer kinderlosen Mutter zu sagen, daß er eine dunkle Hautfarbe besitzt. Deshalb gibt es wohl den *svabhāva* der *bhāvas*.

Und endlich [als drittes Argument darf wohl die folgende Frage gestellt werden:]

»Wessen Anderswerden würde stattfinden, wenn der *svabhāva* irreal wäre?«

Wenn der *svabhāva* der *bhāvas* irreal wäre, wessen Anderswerden (*anyathābhāva*), das wir als Umwandlung (*vipariṇāma*) [eines beharrenden Substrats] definieren, würde dann stattfinden?

---

des *svabhāva*. Dem Werden und der Veränderung muß ein reales Sein an sich zugrunde liegen, wenn es auch unmöglich ist, mit unseren Erkenntnismitteln irgend etwas positives über seine Beschaffenheit auszusagen. Eine Darstellung der Ontologie der Vaibhāṣikas gibt Vasubandhu *Abh K.* V, 50 ff. Über die Verwandschaft des *sarvāsti-vāda* mit dem *sat-kārya-vāda* des Sāṃkhya vgl. Stcherbatsky, *Central Conception* 43 ff.; H. Jacobi, *Über das ursprüngliche Yoga-System* 41 ff.

Auf diese Einwände erwidert der Mādhyamika: Nimmt man alle diese Begriffskonstruktionen an (*evam api parikalpyamāne*), dann muß vielmehr diese Gegenfrage gestellt werden:

»Wessen Anderswerden würde stattfinden, wenn der *svabhāva* wirklich wäre?« [4].

In der realistischen Logik (= *iha*) versteht man unter *svabhāva* [24]) diejenige Eigenschaft (*dharma*), welche den Gegenstand ständig begleitet (= *padārtham na vyabhicarati*), weil sie [in ihrer Existenz] an nichts anderes gebunden ist (*a-para-pratibaddhatvāt*). In der Tat nennen die Leute die Wärme den *svabhāva* des Feuers, weil sie [dem Feuer] niemals fehlt (*avyabhicāritvāt*). Die gleiche Wärme wird auch [als Eigenschaft] des Wassers wahrgenommen, da sie aber [in diesem Fall] in Korrelation zu den *para-pratyayas* geworden und kausal-bewirkt (*kṛtrima* = künstlich) ist, deshalb ist sie kein *svabhāva*. [Es ist nun leicht zu zeigen, daß diese Thesen der realistischen Logik mit inneren Widersprüchen behaftet sind und sich selbst aufheben]. Wenn [nämlich] jener dem Gegenstand nie fehlender *svabhāva* ein reales Sein wäre, dann müßte sein Anderswerden eben deshalb, weil er [dem Gegenstand stets] als nie fehlende Eigenschaft inhäriert, irreal sein. Denn führwahr nie kann die Kälte zur Eigenschaft des Feuers werden! Hat man so den *svabhāva* der *bhavās* als etwas reales angenommen, dann ist das Anderswerden prinzipiell unmöglich. Nun wird aber das Anderswerden der *bhavās* tatsächlich wahrgenommen. Also gibt es den *svabhāva* nicht.

Ferner ist auch das Anderswerden der *bhāvas*, auf das du dich berufst, um die Realität des *svabhāva* zu beweisen, gar nicht möglich (= das Anderswerden der *bhāvas*, dessen Wahrgenommenwerden [nach deiner Ansicht] die *sasvabhāvatā* begründet, gibt es nicht). Um zu zeigen, warum das Anderswerden nicht möglich ist, sagt [der Lehrer]:

»Das Anderssein ist nicht möglich, weder desselben noch des anderen. Der Junge wird nicht alt und auch der Alte altert nicht« [5].

Das Anderswerden eines *bhāva*, sofern er als derselbe wie früher (= in der früheren Existenzphase = *prāg-avasthā*) existiert,

---

24) Über diesen *svabhāva*-Begriff sieh weiter unten, Anmerkung 41.

ist logisch unmöglich. Es kann z. B. kein Anderswerden des Jünglings geben, solange [dieser als derselbe in der Phase des Jungseins existiert (= der Jüngling kann nicht ein anderer = nicht Jüngling werden, solange er jung ist). Macht man aber die Annahme, daß das Anderswerden sich auf [ein Sein] bezieht, welches bereits eine andere Existenzphase erreicht hat (*avasthāntara-prāpta*), so ist das ebenfalls unannehmbar. Denn das Anderswerden ist ein Synonym des Altwerdens[25]) (*anyathātva = jarā*) [und der Satz 'der Alte wird anders' bedeutet genau so viel, wie der Satz 'der Alte wird alt']. [Der Schluß]: 'wenn das Anderswerden des Jünglings geleugnet wird, dann muß das Anderswerden des Alten wirklich sein' ist somit nicht richtig, weil die nochmalige Verbindung des Alten mit dem [Attribut des] Altseins (*jīrṇasya punar jarayā saṃbandhaḥ*) wegen der Zwecklosigkeit (*niḥprayojanatvāt*) nicht stattfinden kann. In der Tat, welchen Sinn [und Zweck] sollte die [Annahme einer] nochmaligen Verbindung des Alten mit dem Altsein haben? Weil man die Realität des Altseins von vornherein (= bevor es [durch das Subjekt] erworben wurde = *tad-āgamanāntareṇa*) [postuliert], deshalb ist der Satz 'der Alte wird alt' nicht richtig. Und umgekehrt ist das Anderswerden des Jünglings deshalb nicht möglich, weil wir unter dem [Begriff] 'Jüngling' ein [Individuum] verstehen, welches sich in der Existenzphase des noch nicht erreichten Alters befindet (*aprāpta-jarāvastha*). [Der Satz 'der Jüngling wird alt' würde somit identisch sein mit der Behauptung, daß dasselbe Individuum in der Existenzphase des erreichten und des nicht erreichten Alters existiert]. [Das ist aber unmöglich]. Denn diese zwei Existenzphasen schließen sich gegenseitig aus (*avasthā-dvayasya paraspara-viruddhatvāt*).

Und ferner [sei noch dieses Argument in Betracht gezogen]:

»Wenn der Gegenstand im Anderswerden derselbe bleibt, dann ist die süße Milch identisch mit der sauren Milch«.

[Unser Gegner will das nicht zugeben. Für ihn] ist vielmehr die süße Milch mit der sauren Milch nicht identisch. Denn erst nachdem die Existenzphase 'süße Milch' aufgehoben wurde (*parityāgena*), tritt ein die Existenzphase 'saure Milch'.

---

[25]) *jarā = anyathābhāva* wird von den Vaibhāṣikas als viertes *saṃskṛta-lakṣaṇa* angenommen. Vgl. Anmerkung 58.

Darauf erwidern wir: Wenn geleugnet wird, daß die süße Milch mit der sauren Milch identisch ist, weil sich [diese zwei Existenzphasen] gegenseitig ausschließen, dann muß [die Richtigkeit dieser Behauptung zugegeben werden]:

»Aus allem, was von der süßen Milch verschieden ist, kann die saure Milch entstehen« [6].

[Nun ist aber diese Behauptung offenbar falsch]. Denn entsteht etwa die saure Milch aus dem Wasser? Deshalb ist es ungereimt (*asaṃbaddham*) zu behaupten, daß die saure Milch aus etwas von ihr verschiedenem entsteht [26]).

[Wir fassen zusammen:] Das Anderswerden ist überhaupt unmöglich. Daher ist auch euer Argument nicht richtig, daß die *svabhāvatā* der *bhāvas* wirklich ist, weil das Anderswerden wahrgenommen wird.

§ 3. Ein Zitat aus dem Ārya-Ratnākara-Sūtra.

Also heißt es in dem Ārya-Ratnākara-Mahāyāna-Sūtra:

»Der Sieger [27]), der Mann-Löwe hat uns geoffenbart jenes Übersein, das nicht geboren wird, nicht dauert, nicht stirbt und auch nicht vergeht: in dieses Übersein sind eingebettet alle Wesen«.

»Wessen *svabhāva* nicht vorhanden ist, das kann auch *parabhāvatas* kein Sein empfangen. In der inneren und in der äußeren Erfahrung wird kein Sein erfaßt. Alles durchdringt der Herr«.

»Der selbst den Guten Gang gegangen ist, hat uns gelehrt den Gang zur Seligkeit. Irreal sind alle Lebensgänge. Von allen Lebensgängen lebst du befreit, ein Erlöster bist du, Erlöser vieler Geschöpfe«.

»Ohne *ātman* sind alle *dharmas* — das ist die Lehre, die du verkündest. Von dem Wahn des Personalismus befreist du

---

[26]) Vgl. Anmerkung 13.

[27]) Die Übersetzung der drei ersten Strophen nach Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 181 (= Pr. 91 [2]). *jāyati*, *upapadyī*, *cyavate* und *jīryati* entspricht den vier *saṃskṛta-lakṣaṇas*. Der *dharma*, welcher nicht geboren wird, nicht dauert, nicht stirbt und nicht vergeht, ist also das *asaṃskṛta* = die *tāthatā* = Buddha als *dharma-kāya:* in ihm sind die Wesen als (irreale Teile des realen Ganzen) enthalten.

die Wesen, selbst befreit von dem Leben, ein Lebensbefreiter, nicht hinübergeschifft, bist du ein Jenseits-Gelangter«.
»Ein Jenseits-Gelangter (*pāragata*) bist du, überschritten hast du den Ozean des Daseins. Niemand ist aber [in Wirklichkeit] ein Jenseits-Gelangter. Es gibt kein Jenseits und es gibt kein Diesseits. Eine Redensart is es, wenn du sagst: 'Ich bin ein Jenseits-Gelangter'«.
»Die Worte, die du sprichst, die gibt es nicht. Und worüber du sprichst, das gibt es auch nicht. Nicht ist vorhanden der, zu dem du redest. Auch das erkennende Subjekt (*yo vijānati*) ist irreal«.
»Verloren (*praṇaṣṭu*) ist diese ganze Welt, weil sie haftet an falschen Ideen (*vitatha-vikalpa-niveśa-vaśena*). Wer die *dharmas* als beruhigt (*śānta*) erkennt, schaut durch sie den Tathāgata, den An-sich-seienden (*svayaṃbhū*)«.
»Als beruhigt erkennt er die höchsten (*praṇīta*) *dharmas*; Freude gewinnt er und beglückt die Wesen. Ein Sieger ist er, weil er die *kleśas* besiegt. Zum Sieger über das eigene Selbst geworden, ist er in keinem *kṣetra* befindlich (= *śiṅ-gnas-pa-med*)«.
»Also wird erkannt die *bodhi* der Sieger, durch diese *bodhi* werden die Wesen erleuchtet«.

§ 4. Die śūnyatā ist kein Attribut der bhāvas.

[Einer besonderen Widerlegung bedarf die falsche Ansicht, daß die *śūnyatā* eine Eigenschaft ist und den *bhāvas* inhäriert. Es wurde nämlich behauptet:] 'Ein *bhāva* ohne *svabhāva* existiert nicht. Denn die *śūnyatā* wird [als eine Eigenschaft] der *bhāvas* postuliert. Also gibt es ein Substrat (*āśraya*) der *śūnyatā* und eben [dieses Substrat] ist der *svabhāva* der *bhāvas*'. Um zu zeigen, daß diese Argumentation falsch ist, sagt, [der Lehrer]:

---

[28]) Der mahāyānistische Docetismus leugnet, daß Gautama Buddha wirklich die Lehre gepredigt hat. Seit der Nacht der Erleuchtung bis zu der Nacht des *parinirvāṇa* hat er kein einziges Wort gesprochen. Er selbst und der Schall seiner Worte sind nur eine Phantasmagorie gewesen. Vgl. das *Tathāgataguhya-Sūtra*, zitiert *Pr.* 366[1]. Ähnliches lehrten auch die Vetulyakas, *Kvu A* 171. Vgl. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Opinions sur l'Histoire et la Dogmatique* 253; Anesaki, *Docetism ERE*.

»Wenn irgend etwas nicht-leer wäre, würde es wohl ein leeres geben [29]). Ein nicht-leeres gibt es aber nicht, wie kann daher ein leeres wirklich sein?« [7].

Wenn nämlich die *śūnyatā* (= die Leerheit) etwas wirkliches wäre, dann würde wohl ihr Substrat der *svabhāva* der *bhāvas* sein. So ist es aber nicht. Hat man die Leerheit als ein universales Merkmal (*sāmanya-lakṣaṇa*) aller *dharmas* angenommen, dann, weil es keine nicht-leeren *dharmas* gibt, ist die Nicht-Leerheit irreal. Und weil es keine nicht-leeren Gegenstände und [somit] auch keine Nicht-Leerheit gibt, so muß man einsehen, daß auch die Leerheit irreal ist wie ein Kranz aus Luftblumen; und zwar infolge des Nichtvorhandenseins der Korrelation zum kontradiktorischen Begriff (*pratipakṣa-nirapekṣatvāt*). Wenn es aber keine Leerheit gibt, dann gibt es auch keine Gegenstände [an sich], die man als Substrate der Leerheit betrachten könnte. Das stellen wir fest.

§ 5. Der śūnya-vāda ist keine dṛṣṭi [30]).

Der Gegner ergreift das Wort: Um die Erlösung [der Wesen] zu fördern, hat der Erhabene seinen Jüngern drei Erlösungstore (*vimokṣa-mukha*): die Leerheit, die Merkmallosigkeit und die Neigungslosigkeit (*śūnyatā*, *animitta*, *apraṇihita*) geoffenbart. Diese

---

[29]) Das ist das *pratidvandvin*-Gesetz der mahāyānistischen Metalogik: wenn *A* ein irrealer Gegenstand ist, dann muß auch dessen Gegensatz, das *non A* irreal sein. Vgl. *Pr.* 287 [15]: *iha yo nāsti na tasya pratidvandvī vidyate.* In dem *prasaṅga*-Beweis spielt dieses Gesetz eine wichtige Rolle.

[30]) Der Einwand, daß der *śūnya-vāda* sich selbst aufheben muß, weil die Negation aller *dṛṣṭis* selbst eine *dṛṣṭi* sei, ist identisch mit der trivialen, im Abendlande wohlbekannten »Widerlegung« des Sceptizismus. Über dieses Argument schreibt T. Kotarbiński, *Elementy Teorji Poznania, Logiki Formalnej i Metodologji Nauk*, Lwów 1929, S. 146: »Obwohl der gesunde Menschenverstand und die Rücksicht auf den Nutzen für den Fortschritt der Wissenschaft eine Verteidigung des radikalen Sceptizismus nicht befürworten, so muß doch nachdrücklich gewarnt werden, diesem Beweis Kredit zu schenken. Denn es verbergen sich in ihm überaus subtile Schwierigkeiten, die erst jüngst den modernen »Zerstörern der Antinomien« aus der Schule der Logistik bewußt wurden. Diese machen darauf aufmerksam, daß auf einer ähnlichen illusorischen Argumentation das Paradoxon von dem Lügner aufgebaut ist. In der Suche nach dem Ursprung des Fehlers gelangen manche zu der Überzeugung, daß es überhaupt nicht legitim ist, irgend welche These, die etwas von »allen Sätzen überhaupt« aussagt, auf diese These selbst anzuwenden: angeblich deshalb, weil sie sich unter den Begriff des »Satzes«, der in ihr vor-

drei [Arten der Meditation] sind in allen anderen Sekten unbekannt (= sind nicht ein Gemeingut aller Sekten) und können nur in der Lehre des Buddha gelernt werden. Um sie zu verkünden, erscheinen in dieser, durch die große Finsternis der Irrlehren geblendeten Welt die erhabenen Buddhas, die einzigen Leuchten, die nie verlöschenden Flammen der Unterweisung über die Wesenslosigkeit (*nairātmya*). Du aber, auf Grund einer hinterlistig-falschen Auslegung der Worte des Buddha, leugnest die Leerheit! Höre doch lieber auf mit dieser Zerstörung des heiligen, zur Seligkeit führenden Pfades!

Auf diese Anklage erwidert der Mādhyamika: Das ist aber wunderlich! Wie ein Wanderer, der sein Gesicht emporrichtet [anstatt vor sich hin zu blicken], übersiehst du in völliger Verkennung der Wahrheit den seligen, den besten und gerade zu der Burg des *nirvāṇa* führenden Pfad. In der Absicht, zu der Stätte der Befreiung zu gelangen, hältst du dich an den Pfad, welcher voll Lebenslüste ist und den Wildnissen des *saṃsāra* nachläuft. Darum verdienst du wohl von den Einsichtigen getadelt zu werden. Indessen, weil du von dem Dämon der Ich-Illusion (*abhimāna*) besessen bist, tadelst du selbst die Einsichtigen!

Die Buddhas sind Großkönige der Heilkunst; sie heilen uns von den Krankheiten aller Leidenschaften (*kleśa*). [Und doch sagt der Lehrer]:

> »Die Sieger haben die *śūnyatā* als das Hinaustreiben aller Ansichten (*sarva-dṛṣṭīnāṃ niḥsaraṇam*) bezeichnet. Wer aber auch die *śūnyatā* als eine Ansicht betrachtet, den haben sie für unheilbar (*asādhya*) erklärt« [8].

kommt, nicht subsumieren läßt. Andere leugnen die Korrektheit der Übergänge: 'der Satz »*p*« ist wahr, also *p*', 'der Satz »*p*« ist nicht wahr, also nicht *p*', '*p*, also der Satz »*p*« ist wahr', 'nicht *p*, also der Satz »*p*« ist nicht wahr'. In jeder von diesen Formulierungen kommt nur scheinbar dieselbe Veränderliche *p* zweimal vor. Denn sie steht einmal mit, einmal ohne Anführungszeichen und das ist ein wichtiger Unterschied. Der Zusammenhang zwischen *p* und »*p*« ist nicht viel anders als der zwischen dem Wort Mensch, welches den Hans, den Peter usw. bezeichnet, und der Überschrift »Mensch«, welche jedes, eben aus diesen Buchstaben M, E, N, S, C, H und in dieser Reihenfolge zusammengesetzte Wort bezeichnet«.

Den Mādhyamikas konnten diese Subtilitäten der modernen Logistik selbstverständlich nicht bekannt sein. Sachlich hatten sie aber durchaus Recht, wenn sie das Argument der *tārkikas*, die Aufhebung aller *dṛṣṭis* sei auch eine *dṛṣṭi*, nicht anerkennen wollten.

Diese Strophe definiert die *śūnyatā* als ein Hinaustreiben (*niḥsaraṇa*) und Außer-Kraft-Setzen (*apravṛtti*) aller Arten des Haftens an Illusionen, welche durch 'Ansichten' bewirkt sind. Dieses schlichte Aufheben (*nivṛtti-mātra*) der Ansichten ist selbst kein positiver Standpunkt (= *bhāva*). Indessen, es gibt [Individuen], die auch an der *śūnyatā* gleichsam an einer Realität haften (= die auch gegenüber der *śūnyatā bhāvābhiniveśinaḥ* sind). Diesen antworten wir nichts. Denn nach unserer Lehre wird die Erlösung dadurch erreicht, daß man sich von allen Begriffskonstruktionen (*kalpanā*) befreit. [Und nun denke man an die folgende Situation:] A sagt zu B: 'Ich werde dir k e i n e Ware abgeben'. B erwidert darauf: 'Gib mir doch eben diese keine Ware'. Auf welche Weise kann B dazu gebracht werden, die Nichtexistenz der Ware zu erfassen? Ebenso ist es in unserem Fall: wer sogar an der *śūnyatā*, als ob sie eine Realität wäre, haftet (= wer sich sogar gegenüber der *śūnyatā* von der Illusion des Seins nicht freimachen kann), wodurch kann ein solches Individuum von seiner Voreingenommenheit abgebracht werden? [Ein Mittel gibt es wohl nicht]. Daher werden solche Individuen, wenn ihre Diagnose feststeht, sogar in der Heilslehre des Mahāyāna (= *mahā-bhaiṣajya*) von den höchsten Meistern der Therapie, von den grossen Ärzten, von den Tathāgatas [als unheilbar] zurückgewiesen.

Also hat der Erhabene in dem Ārya-Ratnakuṭa-Sūtra gesagt: »Nicht durch die Leerheit werden die *dharmas* leer, sondern die *dharmas* sind schlechthin leer; nicht durch die Merkmallosigkeit werden die *dharmas* merkmallos, sondern die *dharmas* sind schlechthin merkmallos; nicht durch die Neigungslosigkeit werden die *dharmas* ohne Neigung, sondern die *dharmas* sind schlechthin ohne Neigung. Eben diese Erkenntnis (*pratyavekṣā*), o Kāśyapa, nennt man den Mittleren Pfad, die richtige Erkenntnis der *dharmas* [31]) (*dharmāṇām bhūta-pratyavekṣā*). Diejenigen aber, o Kāśyapa, die sich an die Leerheit halten, als ob sie ein Objekt (= *ālambana*) wäre, die nenne ich ganz und gar verloren (*naṣṭa-pranaṣṭa*)«. — »Fürwahr, o Kāśyapa, besser ist es, daß man sich zum radikalsten (= dem Meru-Berg an der Größe gleichen) Personalismus (*pudgala-dṛṣṭi*) bekennt, als wenn man, an der Illusion des Seins haftend, die Leerheit im Sinne einer po-

[31]) Vgl. Anmerkung 50.

sitiven Ansicht auffaßte. Und warum? Weil die Leerheit das Hinaustreiben aller Ansichten ist. Fürwahr, wer auch die Leerheit für eine Ansicht hält, den nenne ich unheilbar. Denn damit verhält es sich so [wie in der folgenden Parabel]: Ein Mann, o Kāśyapa, ist krank und der Arzt gibt ihm ein purgatives Mittel, welches zwar alle Krankheitsstoffe hinaustreibt, selbst aber im Leibe stecken bleibt und nicht herauskommt. Wie meinst du, o Kāśyapa, wird dieser kranke Mann von seinem Leiden befreit?« — »Gewiß nicht, o Erhabener! Vielmehr wird das Leiden dieses Mannes noch heftiger werden, wenn die Arznei, nachdem sie alle Krankheitsstoffe hinausgetrieben hat, selbst im Leibe stecken bleibt und nicht herauskommt«. — Der Erhabene sprach: »In demselben Sinne, o Kāśyapa, ist die Leerheit das Hinaustreiben (= das Abführen) aller Ansichten und wer auch die Leerheit für eine Ansicht hält, den nenne ich unheilbar[32])«.

---

[32]) Daß unwissende Individuen, welche die *śūnyatā* als eine *dṛṣṭi* auffassen, verloren (*praṇaṣṭa*) und unheilbar (*acikitsya*, *asādhya*) sind, ist ein dictum, das man wohl nicht à la lettre verstehen muß. 'Ewig Verdammte' kann es im Buddhismus prinzipiell nicht geben; vielmehr wird jeder *saṃtāna* früher oder später zur Ruhe gelangen und diese These ist in der Tat eine notwendige Konsequenz der Lehre von dem *duḥkha* als dem überpersönlichen Weltleiden: eben deshalb, weil sich in jedem individuellen Erlösungsprozeß die fortschreitende Beruhigung des transzendenten Substrats vollzieht, muß die Heilsgarantie absolut sein. Anders gesagt: der *saṃsāra* hat keinen Anfang, aber wohl ein Ende. Der Gedanke, daß alle Wesen die Erlösung erreichen werden, ist im *Mahā-Parinibbāna-Sutta* deutlich ausgesprochen. Auch Vasubandhu stellt im *AbhK* I, 12 ausdrücklich fest, daß alle *saṃskṛta-dharmas* erlöschen werden (= daß sie *sa-niḥsāra* sind) und *Milindapañha* 69 widerspricht nicht dieser Lehre, wie Oldenberg, *Buddha*[7] 378 annimmt. Nāgasena sagt nicht, daß es Wesen gibt, die nie erlöst werden, sondern bestreitet lediglich, daß 'alle', ohne die nötigen Vorbedingungen erfüllt zu haben, das *nirvāṇa* erreichen können. Bedenklicher ist die Äußerung *Mahāvastu* I 126, 'daß es nie ein Ende der Wesen sein wird, welche die Lehre des Buddha hören werden'. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Behauptung vom Standpunkt der buddhistischen Soteriologie häretisch ist. Doch muß in Betracht gezogen werden, daß *Mahāvastu* kein philosophischer Traktat ist; in der populär-religiösen Literatur lassen sich überall, auch im Christentum, grobe Irrlehren nachweisen.

Im Mahāyāna steht der Grundsatz der Heilsuniversalität im Mittelpunkt der Erlösungslehre: alle Kreaturen sind Embryonen des Tathāgata. Vgl. Rosenberg, *Problemy* 256 ff.

XIV

Kritik der Lehre von der Kooperation unabhängiger Elemente.

§ 1. Ablehnung der hīnayānistischen Wahrnehmungslehre.

Der Gegner spricht: Die *bhāvas* besitzen den *svabhāva*, weil [Buddha] die Lehre vom *saṃsarga* (= von der Kooperation unabhängiger Elemente) verkündet hat. Was irreal ist, das kann keinen *saṃsarga* bilden, ähnlich wie [der coitus] zwischen dem Sohn und der Tochter unfruchtbarer Mütter [unmöglich ist]. [Daß aber] die Lehre vom *saṃsarga* unabhängiger Elemente (= *saṃskāra* = *pṛthag-dharma*) [von dem Buddha tatsächlich] verkündet wurde, [dafür gibt es in den Āgamas zahlreiche Beweise]: »In Abhängigkeit vom Auge und von den Gestalten entsteht das Sehbewußtsein [33]).

[33]) *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣur-vijñānam. trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ, sparśasahajā vedanā.* Dieses Sūtra enthält eine Epitome der buddhistischen Wahrnehmungslehre und umschreibt zugleich die *nidānas* 5—7 des *pratītya-samutpāda*. Vgl. *SN* II, 72; IV, 68, 86, 33; *MN* I, 11; *MdhyŚ* XVI 3—5, *Śālistamba-Sūtra* 85 = *Pr.* 567 usw.

A. Populäre Interpretation. Es gibt Objekte in der Außenwelt, die unsere Sinnesorgane affizieren. Zwischen den *indriyas* und den *viṣayas* findet ein wirkliches Zusammentreffen statt. (*Milindapañha* 60, Vergleich mit kämpfenden Widdern, mit klatschenden Händen, mit den Zymbeln). Als Folge des Kontakts (*sparśa*) entsteht das Sehbewußtsein, das Hörbewußtsein usw.: so wie durch Reibung der Hölzer Wärme entsteht und Feuer erzeugt wird. *MN* III, 242; *SN* II, 97; *VM* 489. Daß das Organ mit der *adharāraṇī*, das Objekt mit der *uttarāraṇī* verglichen wird, ist nicht ohne Bedeutung: bei dem Entstehen der Empfindung verhält sich das Sinnesorgan völlig passiv. Die Objekte sind die Räuber, die das leere, herrenlose Dorf der sechs *āyatanas* ausplündern. Diese Auffassung steht im

Die Kooperation dieser drei [Elemente] ist die Empfindung. Gleichzeitig mit der Empfindung entsteht das Gefühl«. So lautet die aus-

---

Gegensatz zu einer anderen und wohl älteren »Wahrnehmungslehre«: in dem Leib, wie in einer Burg, wohnt der *ātman-brahman* und ergreift durch die Tore der Sinne die Gestalten, die Töne usw. Die Sinne sind seine beutelustigen »Greifer« (*graha*). Vgl. etwa *Bṛhad-Ār Up*. III, 2. Der Vergleich mit den Reibhölzern ist auch für das *vijñāna*-Problem wichtig. Nach der volkstümlichen Anschauung ist das Feuer eine unabhängige, unsichtbare Wesenheit, es verbirgt sich im Holz und wird durch das Reiben der Hölzer nicht neu geschaffen, sondern lediglich sichtbar gemacht. So ist auch das Erwachen des Bewußtseins in der populär-biologischen Interpretation des *pratītya-samutpāda* zu verstehen: *vijñāna* als magische Substanz der Vitalität, als psychoide Lebenskraft, schlummert in dem Embryo, bis sich die Sinnesobjekte entwickelt haben. Dann findet der *concursus trium* (*trika-saṃnipāta*, *saṃsarga*) statt, dessen Folge der Kontakt (*sparśa*), die gefühlsbetonte Empfindung (*vedanā*), der Durst (*taṇhā*) usw. ist.

B. Philosophische Interpretation. Es gibt keine Organe und keine Objekte der Außenwelt; kein Zusammentreffen findet in Wirklichkeit statt. Die in dem Schema der zwölf *āyatanas* und der achtzehn *dhātus* aufgezählten Begriffe sind im Sinne der *dharma*-Theorie zu verstehen. *saṃsarga*, *saṃnīpata* usw. bedeutet Korrelativität. Wenn es nun heißt, daß Augen und Ohren, Farben und Töne usw. fortwährend entstehen und vergehen, so sind Elemente des *saṃtāna*: die *dharmas* der Sinnlichkeit und ihre objektiven Korrelate gemeint. Und zwar entsteht beides: das subjektive Element des Sehens und das objektiv Gesehene gleichzeitig in demselben Moment. Auf sie »gestützt«, d. h. in Korrelation zu ihnen entsteht in dem nächsten Moment der *dharma* des entsprechenden sinnlichen Bewußtseins. Die Kooperation dieser drei Elemente determiniert das Erscheinen eines neuen Elements: des *sparśa*, der seinerseits die Bedingung ist für das Erscheinen der übrigen *citta-saṃprayukta-saṃskāras*: des *manaskāra*, der *vedanā*, der *saṃjñā*, der *cetanā* usw.

Entsprechend den sechs *āyatanas* werden sechs *saṃsparśas* unterschieden. Die fünf, welche mit den *rūpa-dharmas* kooperieren, heißen *pratigha-saṃsparśa*; für den sechsten *saṃsparśa*, welcher in Abhängigkeit von dem *manas*, den *dharmas* und dem *manovijñāna* ensteht, haben die Texte eine besondere Bezeichnung: der *adhivacana-saṃsparśa*. (*adhivacana* = *nāma* = *arūpiṇo dharmāḥ*). Wie aus dem *AbhK* III 30 hervorgeht, ist der *pratigha-saṃsparśa* die 'unreflektierte Empfindung' ohne die 'Synthesis' (*nirvikalpika*, *kalpanāpoḍha*), also etwa 'reine Sinnlichkeit' (Kant), 'hyletische Daten' (Husserl); der *adhivacana-saṃsparśa* enthält das Moment der Reflexion und impliziert das Urteil: *nīlam iti jānāti* im Gegensatz zu *nīlaṃ jānāti*. Die Lehre von dem *kalpanāpoḍha-pratyakṣa* ist bekanntlich von Dignāga und seiner Schule ausführlich begründet und in scharfsinniger Weise entwickelt worden; sie beruht offenbar auf einer älteren

führliche Darlegung. Und ebenso kooperieren [das Element] des Gefühls und [das Element] der Apperzeption (*saṃjñā*) und es ist eben nicht wahr, daß diese zwei Elemente nicht koopieren können. [Es steht also fest, daß] die Lehre vom *saṃsarga* unabhängiger Elemente [tatsächlich] verkündet wurde. Daher [schließen wir]: weil die Lehre vom *saṃsarga* verkündet wurde, besitzen die *bhāvas* den *svabhāva*.

Der Mādhyamika erwidert: So würde es gewiß sein, wenn der *saṃsarga* [wirklich] zustande käme. Das ist aber nicht der Fall. Denn:

Tradition und war schon beträchtlich früher den buddhistischen Philosophen bekannt. Vgl. das *Pr.* 74[8] zitierte Āgama und daselbst die Anmerkungen von de la Vallée Poussin; ferner Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 162.

In der Interpretation der Einzelheiten waren die Schulen weit entfernt von der Einigkeit. Man stritt vor allem über die Natur des *sparśa*: ist *sparśa* ein unabhängiger *dharma* oder nicht? Die Vaibhāṣikas (*AbhK* III, 30) und die Theravādins (*VM* 565, *SV* 176, *AS* 109) waren wohl geneigt, die Frage positiv zu beantworten. Jüngere Schulen, zumal die Sautrāntikas, waren indessen der Ansicht, daß *sparśa* nur ein konventioneller Ausdruck sei, um die Tatsache des *concursus trium* zu umschreiben. Der *sparśa* entsteht also nicht in Korrelation zum *saṃnipāta*, sondern ist mit dem *saṃnipāta* identisch. Die Rājagirikas und die Siddhatthikas (*Kvu* 338 = VIII, 3) leugneten die Realität der *citta-saṃprayukta-dharmas*, also auch des *sparśa*.

Interessant sind die Angaben der *VMS* I, 146, die uns durch die Übersetzung von de la Vallée Poussin zugänglich gemacht wurden. Vor dem *saṃnipāta* präexistieren *viṣaya*, *indriya*, *vijñāna* und *sparśa* als *bījas*. Um sich zu manifestieren, stützt sich der *sparśa* auf 'die drei', dann findet der *saṃnipāta* statt, der zugleich das In-Aktion-Treten, den Übergang (*vikāra*) aus der Sphäre der Potenzialität in die Aktivität bedeutet. Der *sparśa* paßt sich an die Transformation an (*vikāra-pariccheda*). Allerdings, worauf diese Anpassung beruht, ist nicht ganz klar. Man möchte erwarten, daß es sich je nach dem *āyatana*, welches in dem *saṃnipāta* kooperiert, um die Differenzierung des Bewußtseins als *cakṣur-vijñāna* usw. handelt; allein der Text gibt eine andere Erklärung: »il possède, pour la génération des *Citta-caittas*, une puissance pareille à celle que possèdent les trois transformés«. Auch der dritte Teil des Kommentars ist dunkel: »faire concourir les *Citta-caittas* de telle sorte que, non dispersés, ils touchent l'objet«.

Das Problem des *sparśa* ist noch immer eine crux der buddhistischen Wahrnehmungslehre. Aus der zahlreichen Literatur sei nur das wichtigste hervorgehoben: S. Z. Aung. *Compendium*, *Introductory Essay*; C. A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, de la Vallée Poussin, *Douze Causes* 20, Rosenbeg *Problemy* 141—188; Stcherbatsky *Central Conception*.

> »Das zu schauende Objekt (*draṣṭavya*), das Schauen (*darśana*) und das schauende Subjekt (*draṣṭar*): diese drei bilden miteinander keinen *saṃsarga,* weder paarweise noch als Ganzes« [1].

»Das zu schauende Objekt« bedeutet das *rūpa* [*-āyatana*], »das Schauen« das *cakṣur*[*-indriya*], 'das schauende Subjekt' das [*cakṣur-*] *vijñāna.* Ein *saṃsarga* aus diesen drei [Elementen] jeweils zu zweien kommt nicht zustande. Das heißt: einen *saṃsarga* des *cakṣu* und des *rūpa*, des *cakṣu* und des *vijñāna*, des *vijñāna* und des *rūpa* jeweils zu zweien gibt es nicht. Und ebensowenig gibt es einen *saṃsarga* aus diesen drei [Elementen] 'insgesamt', d. h. [aller drei Elemente] zugleich.

Und so wie es keinen *saṃsarga* aus dem *draṣṭavya*, *darśana* und *draṣṭar* gibt, weder paarweise noch insgesamt,

> »in gleicher Weise ist auch das Begehren (*rāga*), das begehrende Subjekt (= das durch die Begierde affizierte Subjekt = *rakta*) und das zu begehrende Objekt (*rañjanīya*) zu betrachten« [2].

Der *saṃsarga* des *rāga* und des *rakta* kommt nicht zustande. Und ebensowenig kommt zustande der *saṃsarga* des *rāga* und des *rañjanīya* und des *rakta* und des *rañjanīya.* Und auch der *saṃsarga* dieser drei [Elemente] zugleich findet nicht statt. Ähnlich:

> »in ihrer Dreifachheit die übrigen Leidenschaften (*kleśa*) und die übrigen Sinnesgebiete (*āyatanas*)«.

[Zu ergänzen:] können nicht im *saṃsarga* kooperieren. [Weil an jeder Wahrnehmung] drei Aspekte [*viṣaya, indriya* und *vijñāna*] unterschieden werden, [deshalb ist jede Wahrnehmung] 'dreifach'. Das Abstractum zu 'dreifach' ist die 'Dreifachheit' (*traidha*). In diesem dreifachen Aspekt sind auch die übrigen Leidenschaften (*kleśa*): Haß (*dveṣa*), Verblendung (*moha*) usw. zu betrachten: der Haß (= der Akt des Hasses), das hassende Subjekt, das gehaßte Objekt (*dveṣa-dviṣṭa-dveṣaṇīya*) [kooperieren nicht im *saṃsarga*]. Und das gleiche gilt auch für die Sinnesgebiete in ihrer Dreifachheit: das Hören, das hörende Subjekt und das gehörte Objekt [kooperieren nicht im *saṃsarga*], usw.

§ 2. Warum die pṛthag-dharmas nicht kooperieren können?

[Nun möchte man wissen,] warum der *saṃsarga* nicht stattfinden kann. Darüber belehrt [uns der Lehrer]:

»[Der Begriff] *saṃsarga* [34]) enthält die Implikation, daß sich ein 'anderes' mit dem 'anderen' vereinigt (= der *saṃsarga* ist stets *anyenā 'nyasya saṃsarga*). Weil (= *yad*) das An-

---

[34]) Vom Standpunkt des mahāyānistischen Monismus ist der *saṃsarga* weder im populären Sinne als wirkliches Sich-Verbinden und Sich-Vereinigen, noch im philosophischen Sinne des hīnayānistischen Pluralismus als Kooperation der *pṛthag-dharmas* möglich. *Śkṣ Sam* 263 [9] zitiert einen folgenden Text aus der *Dharma-Saṃgīti*: »Das Auge, o Erhabener, stößt nicht mit den Gestalten zusammen, das Ohr stößt nicht mit den Tönen zusammen usw. [bis zum sechsten *ayānata*:] das *manas* stößt nicht mit den *dharmas* zusammen. So ist es in Wahrheit. Warum? Denn wie könnte das Auge mit den Gestalten zusammenstoßen, da doch der *saṃsarga* irreal ist? Das Auge vereinigt sich nicht mit den Gestalten, das Ohr vereinigt sich nicht mit den Tönen usw. Was sich nicht vereinigt, das stößt nicht zusammen. Wo es nur ein einziges Element ohne das zweite gibt, dort gibt es kein Zusammenstoßen (*advitīyasya dharmasya raṇaṃ nāsti*). Nun sind alle *dharmas* einzig (= in sich isoliert = *advitīya* = *pṛthag*): sie kennen sich gegenseitig nicht und sie erkennen sich gegenseitig nicht, sie bilden sich nicht und sie zerlegen sich nicht (= *na kalpayanti, na vikalpayanti*), sie verbinden sich nicht [zu neuen Ganzheiten] und sie lösen sich nicht auf (*na saṃbhavanti*, *na visaṃbhavanti*); sie nehmen nicht ab und wachsen nicht; sie wandern nicht und erlöschen nicht«.

Der Grundgedanke dieses Zitats ist derselbe wie in der Analyse Candrakīrtis *Pr.* 252 [8] 256 [6]: die *pṛthag-dharmas* sind unfähig zu wirken. Denn jedes Wirken ist ein *saṃsarga* des *kartar*, des *karman* und der *kriyā*, das Sehen ein *saṃsarga* des *draṣṭar* (= *vijñāna*), des *draṣṭavya* (= *rūpa*) und des *darśana* (= *cakṣu*) und der *saṃsarga* selbst ein *saṃsarga* des *saṃsraṣṭar*, des *saṃsṛṣṭa* und des *saṃsṛjyamāna*. Indessen, weil die *pṛthag-dharmas* absolut verschieden sind, deshalb können sie sich nicht gegenseitig erreichen. In der *agnīndhana-parīkṣā* (*Pr.* 205 [9]) wird ausgeführt: »Ist das Feuer [an sich] anders als der Brennstoff, dann erreicht es den Brennstoff nicht; und wenn es nicht erreicht, dann brennt es nicht und erlischt nicht, sondern verharrt ewig in seiner Eigenwesenheit (= ist ewig *svaliṅgavān*)«. Was hier über Feuer und Brennstoff gesagt wurde, läßt sich von allen *pṛthag-dharmas* feststellen: sie können aus ihrer absoluten Isolierung nicht herausgehen und kooperieren deshalb in Wirklichkeit nicht.

derssein (*anyatva* = *pṛthaktva*) des *draṣṭavya* usw. irreal ist, deshalb bilden diese [Elemente] keinen *saṃsarga*« [3].

yad hat in dieser Strophe die Bedeutung von *yasmād* = weil. Wenn das 'gegenseitige Anderssein' (*parasparam anyatvaṃ*) der [Elemente] *draṣṭavya* usw. [an sich] wirklich wäre, dann freilich würde ein 'anderes' und ein [zweites] 'anderes' einen *saṃsarga* bilden können. So wie die Milch und das Wasser [sich miteinander mischend eine neue, zusammengesetzte Flüssigkeit bilden]. Weil aber das Anderssein des *draṣṭavya*, [des *darśana* und des *draṣṭar*] gar nicht möglich ist, deshalb können auch diese [drei Elemente] keinen *saṃsarga* bilden.

»Nicht nur an dem *draṣṭavya* usw. ist das Anderssein nicht aufweisbar. Überall, wo ein beliebiges etwas mit einem anderen etwas koexistiert (= nur in Korrelation zu einem anderen Sein = *kenacit sārdham* = *anyad apekṣya* wirklich ist), erweist sich das Andersseins als logisch unmöglich« [4].

[Die Korrelation] *draṣṭavya*, [*darśana* und *draṣṭar*] ist nur ein besonderer Fall der kausalen Abhängigkeit (= *draṣṭavya* usw. sind *kārya-kāraṇa-bhāva-sthita*). Die logische Unmöglichkeit des Andersseins beschränkt sich indessen nicht auf Gegenstände, die zueinander im Kausalverhältnis stehen; vielmehr muß als evident eingesehen werden, daß überhaupt bei allen Seinskategorien, wie Töpfe und Kleidungsstücke, das Anderssein unmöglich ist.

Um zu beweisen, daß das gegenseitige Anderssein (*parasparato 'nyatvam*) des *draṣṭavya*, des *darśana* und des *draṣṭar* irreal ist, sagt [der Lehrer]:

»Das andere ist ein anderes, sofern es abhängig ist von dem anderen. Ohne ein anderes als das andere gibt es kein anderes [35]). Wovon etwas abhängig ist, dem gegenüber ist es [an sich] nicht anders« [5].

Dieselbe Schwierigkeit hat Leibniz veranlaßt, die Wechselwirkung der Substanzen durch prästabilierte Harmonie zu ersetzen. Denn die Monaden sind — ähnlich wie die *pṛthag-dharmas* — 'sans fenêtres' und können nicht 'miteinander verkehren'. Die Aktion einer Substanz auf die andere ist daher weder 'une émission' noch 'une transplantation d'une entité'; in der buddhistischen Terminologie: das *pṛthaktva* (= *anyatva*) schließt den *saṃsarga* aus.

35) Die Bedeutung des Wortes *anya* hat den indischen Dialektikern zu spitzfindigen Sophismen Anlaß gegeben. In dem *Nyāya-Sūtra* II, 2,

In der realistischen Logik (= *iha*) bezeichnet man den Gegenstand (*vastu*) »Topf« als etwas 'anderes' gegenüber [dem Gegenstand] »Kleidungsstück«. Der »andere« Topf ist [also] ein 'anderer' in Abhängigkeit von [einem Gegenstand, welcher ebenfalls] ein 'anderer' [ist]. Sobald dieser andere Gegenstand nicht da ist, ohne diesen anderen Gegenstand, hört das andere auf, ein anderes zu

---

31 wird im Zusammenhang mit der Polemik über die Ewigkeit des Tons ein folgender Trugschluß diskutiert: *anyad anyasmād ananyatvād ananyad ity anyatābhavaḥ*. Die Kommentare geben dazu zwei verschiedene Erklärungen: 1) Nach dem *Nyāya-bhāṣya* ist der Sinn etwa der folgende: Ist ein x *anyad*, dann ist es sich selbst gegenüber nicht *anyad*, weil es mit sich selbst identisch ist. Also ist x zugleich *anyad* und nicht *anyad*. Deshalb gibt es kein *anyatva*. 2) Uddyotakara gibt in dem *Nyāya-Vārttika* eine andere Erklärung: Ist etwas *anyad'*, dann muß gefragt werden, ob dieses *anyad'* gegenüber einem anderen *anyad''* *anyad* oder nicht *anyad* ist. Beides ergibt einen Widerspruch. a) Ist *anyad'* gegenüber dem *anyad''* ein *anyad*, dann ist es nicht identisch mit *anyad''*, also ein nicht *anyad*, so wie ein Mensch, welcher gegenüber dem Brahmanen ein *anya* ist, eben kein Brahmane = ein Nicht-Brahmane ist. b) Und ist *anyad'* gegenüber *anyad''* ein nicht *anyad*, dann ist eben das *anyad* zugleich ein nicht *anyad*. Also ist das *anyatva* auf alle Fälle unmöglich. Vācaspatimiśra in der *Tātparyaṭīkā* bezeichnet dieses Sophisma als *vāc-chala* (Wortverdrehung, welche auf der Vieldeutigkeit desselben Ausdrucks beruht) und bemerkt mit Recht, daß das *ananyatva* (= die Identität) eines Gegenstandes sich selbst gegenüber nicht mit dem *ananyatva* einem anderen Gegenstand gegenüber äquivalent ist: *na hi nīlam ātmano 'nanyad iti pītād apy ananyad iti.*

Die Naiyāyikas und die Mādhyamikas sind darüber einig, daß der Begriff *anya* relativ ist; doch wird diese Relativität in den beiden Systemen wesentlich anders verstanden. Das *Nyāya-Sūtra* II, 2, 32 spricht von der *itaretarāpekṣa-siddhi* des *anyatva* und des *ananyatva*, schreibt also diesen Begriffen trotz der Korrelativität die Wirklichkeit (= *siddhi*) zu. Auch die Vaiśeṣikas lehren ausdrücklich, daß *pṛthaktva* (= *anyatva*, jedoch von dem *anyonyābhāva* unterschieden) als positive Qualität den Substanzen inhäriert. Vgl. Athalye, *Tarka-Saṃgraha* 164; Viśvanātha, *Siddhāntamuktāvalī*, 113. Das bestreiten die Mādhyamikas: das *anyatva* ist kein Attribut, keine Qualität der Dinge, sondern eine pure Konstruktion des diskursiven Denkens, eine Begriffshypostase. Kein Gegenstand ist an sich *anya*, sondern stets in Korrelation zu einem anderen *anya*: denn 'ohne ein anderes als das andere gibt es kein anderes'. Und wenn das absolute Anderssein (= *pṛthaktva*) unmöglich ist, so können auch die *dharmas* nicht *pṛthak* sein; sie besitzen kein *sva-lakṣaṇa*, unterscheiden sich nicht von einander, sind also als Einzelsubstanzen völlig irreal. Die Unmöglichkeit des absoluten Andersseins impliziert die Unmöglichkeit des Pluralismus.

sein. Und weil der Gegenstand »Topf« [nur] in Abhängigkeit von anderen Gegenständen, [z. B. in Abhängigkeit vom] Kleidungsstück, ein 'anderer' ist, deshalb muß als evident eingesehen werden, daß der Gegenstand »Topf« [an sich] überhaupt nicht 'anders' ist als der Gegenstand »Kleidungsstück«. Wovon etwas abhängig ist (= worauf etwas korrelativ bezogen ist), dem gegenüber kann es [an sich] nicht 'anders' sein. Denn es liegt hier das Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit (*sāpekṣatva*) vor, wie bei den [Begriffspaaren] Keim und Sproß, kurz und lang usw. Darüber heißt es weiter unten [XVIII, 10]:

> »Wovon in Abhängigkeit etwas entsteht, dem gegenüber ist es weder dasselbe noch ein anderes. Deshalb hört es nicht auf und beharrt nicht ewig (= ist weder *ucchinna* noch *śāsvata*)«.

Der Gegner: [Wir behaupten:] Das Kleidungsstück ist gegenüber dem Topf ein anderes. In Korrelation zu diesem Kleidungsstück, welches ein isoliertes Sein-für-sich besitzt (= *pṛthag-bhūta* ist), ist [auch] der Topf ein anderer. Was ist nun an dieser Auffassung falsch?

Die Antwort darauf gibt [der Lehrer]:

> »Wenn ein 'anderes' [an sich] anders als ein 'anderes' wäre, dann würde es [anders] sein auch ohne das andere. Ohne das andere ist aber ein anderes kein anderes. Deshalb gibt es überhaupt kein anderes« [6].

Der Sprachgebrauch des Wortes »ander« (*anya*) ist dreifach:

1) [unmittelbar]hinweisend (*upadarśane*) — »der eine hier« und

2) [der Gegensatz dazu] »der andere« (= der folgende = *apara*), wenn [mittelbar] »ein anderer (= verschiedener) Gegenstand« gemeint ist (*arthāntara-parāmarśin*);

3) wenn man von Bekanntem spricht (*prasiddhoccāraṇam*), [also »ein anderer« im Sinne »ein gewisser« und »ein bestimmter«, *anya* = *kaścid*].

[In unserer Diskussion handelt es sich um die Korrelation »der eine — der andere«; die dritte Bedeutung lassen wir außer Acht].

Wenn der Gegenstand »Topf« [an sich] anders als das andere Kleidungsstück wäre, dann würde der Gegenstand »Topf« auch ohne den anderen Gegenstand »Kleidungsstück« anders sein.

Und es würde sich das Anderssein des Topfes ergeben als eines vom Kleidungsstück unabhängigen (= auf nichts korrelativ bezogenen) und für sich seienden (*ekaika* = *pṛthag-bhūta*) [Gegenstandes]. Denn ein Gegenstand, welcher [an sich] anders ist als ein anderer Gegenstand, realisiert sich [als der andere] auch ohne den anderen Gegenstand (= *yad dhi yasmād anyat, tat tena vināpi siddhyati*). So z. B. ist der Topf, sofern es sich um das Zustandekommen seiner, für ihn (und nur für ihn) charakteristischen Form handelt (= *svarūpa-niṣpattau*), von dem »anderen Kleidungsstück« unabhängig. Nimmt man an, daß der Topf eben in dieser Weise auch in jeder anderen Hinsicht anders als das Kleidungsstück ist (= daß er in diesem Sinne das *anyatva* auch ohne das andere Kleidungsstück besitzt), dann ist allerdings die Existenz des Topfes als einer individuellen, von dem anderen Kleidungsstück unabhängigen Substanz (= das *paratva* des Topfes) wohl möglich. Nun ist es aber falsch, daß der Topf als einer für sich seiender, vom Kleidungsstück unabhängiger [Gegenstand] das Anderssein besitzt. Deshalb [ist der Satz] 'etwas sei anders' [völlig sinnlos]: sagt jemand so, dann muß er den evidenten [Widerspruch] zulassen, daß ein [Gegenstand], welcher »anders« ist in Korrelation zu einem [zweiten Gegenstand], [an sich] doch nicht anders sei als jener [zweite Gegenstand] (*yad-apekṣya yad anyat, tatas tad anyan na bhavati*).

Der Gegner wendet ein: Wenn das Anderssein eines beliebigen etwas mit Rücksicht auf ein [anderes] beliebiges etwas irreal ist (= wenn die Aussage »x ist anders als y« unmöglich ist), dann ist es nicht erlaubt zu sagen: »Weil das andere ein anderes ist, nur insofern es von dem anderen abhängig ist, deshalb ist das andere kein anderes« (= 5). [Denn in dieser Aussage wird der Ausdruck »das andere« gebraucht, von dem du doch behauptest, daß er völlig gegenstandslos ist].

Der Mādhyamika erwidert: Sofern man auf dem Standpunkt der Erfahrung des Alltags steht (*laukike vyavahāre sthitvā*), gebraucht man wohl den Ausdruck »das andere«, indem man [sich an die Definition hält], daß die Realität des Andersseins auf der wechselseitigen Korrelativität der Einzelexistenzen beruht (= *parasparāpekṣikī bhāvānām anyatva-siddhir*). Analysiert man aber den Begriff des Andersseins vom Standpunkt der absoluten Wahrheit (*vastutas*), so erweist er sich als unmöglich. So lehren wir.

Der Gegner: Obwohl das Anderssein irreal ist, sagt man doch im Sinne der konventionellen Wahrheit, der Topf sei anders als das Kleidungsstück. Warum spricht man nicht ebenso (= im Sinne der konventionellen Wahrheit) von dem Anderssein des Keimes und des Sprosses (= der Ursache und der Wirkung)?

Der Mādhyamika: Sogar der naive Mensch (*loka*) [macht hier einen Unterschied]: so wie er von dem Anderssein des Topfes und des Kleidungsstückes überzeugt ist, so glaubt er eben nicht an das Anderssein des Keimes und des Sprosses. Denn es würde sich sonst [für Keim und Sproß] das Fehlen des Kausalverhältnisses und die simultane Existenz, so wie es bei Topf und Kleidungsstück der Fall ist, ergeben (*ghaṭa-paṭayor iva janyaka-janakatva-abhāva-prasaṅgāt, yaugapadya-bhāva-prasaṅgāt*). Und ferner [ist auch zu beachten, wie sich der naive Mensch auszudrücken pflegt]. Da hat er [einst] den Keim ausgesät und zeigt [jetzt] den Baum, der eine Folge des Keimes (*bīja-kārya*) ist. — »Diesen Baum habe ich gesät«, [so sagt er, indem er stillschweigend die Identität des Baumes und des Keimes voraussetzt]. Wir stellen fest: die Theorie von der Verschiedenheit der Wirkung und der Ursache (*kārya-kāraṇa-bhūtānāṃ paratvam*) ist nicht einmal auf dem Standpunkt der alltäglichen Erfahrung richtig[36]).

§ 3. Das Anderssein ist keine dem Gegenstand inhärierende Qualität.

Der Gegner: Wenn der Begriff »das andere« (*para-buddhi*) auf der Korrelation eines *padārtha-antara* zum [anderen] *padartha-antara* (= eines *anyad* zum zweiten *anyad*) begründet wäre, dann freilich würde sich die absurde Konsequenz ergeben, daß 'dieses' (= ein 'anderes') [an sich] nicht anders sei als das [zweite] 'dieses' (= ein zweites 'anderes') (*tasmād tad anyan na bhavati* = 252 [11]). So sagen wir aber nicht. Für uns ist vielmehr das Anderssein eine besondere Qualität, welche allen Einzelsubstanzen gemeinsam ist (= *sāmānya-viśeṣa*). Wo diese [Qualität] einem Ge-

[36]) Diese Feststellung ist beachtenswert. Der *sat-kārya-vāda* ist falsch vom Standpunkt der absoluten Wahrheit, steht aber im Einklang mit der Erfahrung des Alltags und entspricht den Intuitionen des naiven, unphilosophischen Menschen. Der *ārambha-vāda* ist absolut falsch, sowohl im Sinne des *saṃvṛti-satya* als auch im Sinne des *paramārtha*.

genstand inhäriert, sagen wir, daß dieser Gegenstand ein »anderer« ist, ohne ihn auf einen [zweiten] »anderen« Gegenstand korrelativ zu beziehen. Deshalb ist [eure], an unserer Lehre geübte Kritik durchaus nicht am Platze.

Der Mādhyamika erwidert: So würde es gewiß sein, wenn es das Anderssein [im Sinne einer Qualität, welche den Gegenständen inhäriert], in Wirklichkeit gäbe. Das ist aber nicht der Fall. Wenn man auf dem Standpunkt der realistischen Logik steht (= *iha*) und den Begriff des Andersseins hypostasiert (*kalpyamāna*), dann muß man auch [die Alternative] zulassen, daß dieses Anderssein entweder dem »anderen« oder dem »nicht-anderen« inhäriert. Beides ist aber falsch. Um das zu zeigen, sagt [der Lehrer]:

> »Nicht im anderen ist das Anderssein, im nicht-anderen ist es ebenfalls nicht«.

Man nehme an, daß das Anderssein [als Qualität] den »anderen« [Gegenständen] inhäriert. Wozu dann die Hypostase (*parikalpanā*) des Andersseins? Denn [in diesem Fall] schaffst du die Hypostase des Andersseins, um das Prädizieren [eines Gegenstandes] als des »anderen« zu begründen (= *anya-vyapadeśa-siddhy-artham*). Die Prädizierung [jenes Gegenstandes] als des »anderen« ist aber [schon vorher] auch ohne [die Hypostase des] Andersseins erfolgt. Weil man das Anderssein in einem »anderen« Gegenstand, welcher das Prädikat der »andere« bereits erhalten hat, [als inhärierende Qualität] supponiert, deshalb ist eben das Anderssein in dem »anderen« gar nicht möglich.

Und nun [die entgegengesetzte These]: das Anderssein inhäriert den nicht-anderen Gegenständen (= ist in dem nicht-anderen). Der Begriff der 'nicht-andere' ist ein Synonym des Begriffs der 'identische'. Denn die Negation des Andersseins ist die Identität (*anyatva-viruddham ekatvam*). Eben deshalb, weil [die Begriffe 'der andere' und 'der identische'] kontradiktorisch sind, ist das Anderssein [als inhärente Qualität] am 'nicht-anderen' unmöglich.

Das Anderssein ist also [eine Qualität, welche] weder dem 'anderen' noch dem 'nicht-anderen' [Gegenstand] inhäriert. Weil nun ein [dritter], außerhalb der Alternative: der 'andere' und der 'nicht-andere' stehender Gegenstand (= *vyatiriktaḥ padārthaḥ*) nicht möglich ist, deshalb ist das Anderssein auch in diesem [dritten],

außerhalb der Alternative stehenden Gegenstand unmöglich. [Zusammenfassend]: das [Anderssein als inhärierende Qualität] gibt es überhaupt nicht. Und wenn das Anderssein irreal ist, dann gibt es auch keinen Gegenstand, der ein 'anderer' wäre und die Schaffung des Wortes und des Begriffs 'der andere' begründen könnte. So viel steht nun fest.

Der Gegner: Ob es das Anderssein [als inhärierende Qualität] wirklich gibt, das mag zunächst dahingestellt bleiben. Jedenfalls gibt es [konkrete Gegenstände], welche 'anders' sind (= es gibt das 'andere'). [Ein Gegenstand] kann aber nicht 'anders' sein, wenn es kein Anderssein gibt. Deshalb muß man wohl [die Realität des] Andersseins [als inhärierender Qualität] zugeben.

Darauf erwidert [der Lehrer]:

»Da es kein Anderssein gibt, deshalb gibt es nicht das 'andere' und ebensowenig 'dasselbe'« [7].

Daß es kein Anderssein [als inhärierende Qualität] gibt, haben wir vorhin bewiesen. Und wenn das Anderssein irreal ist, wie kann es dann das 'andere' und 'dasselbe' geben? 'Dasselbe' bedeutet das Nicht-Anderssein. [Ist aber ein Glied des kontradiktorischen Gegensatzes irreal, dann ist auch das zweite Glied irreal]. Deshalb gibt es weder das 'andere' noch 'dasselbe'. (= Kein Gegenstand ist ein 'anderer' und kein Gegenstand ist 'derselbe').

§ 4. Ein prasaṅga-Beweis, daß die Kooperation der pṛthag-dharmas unmöglich ist.

Der Gegner [greift auf das Problem des *saṃsarga* zurück]: [Die *pṛthag-dharmas*, aus den sich die Wahrnehmung zusammensetzt], das Sehen usw. sind wirklich. Denn der *saṃsarga* ist wirklich. Daß [nämlich an den *pṛthag-dharmas*] das Anderssein nicht aufweisbar ist, mag zugegeben werden. Trotzdem ist der *saṃsarga* der drei [Elemente in der Wahrnehmung], ihr Zusammenfallen (*saṃnipāta*), ihr Zusammenkommen (*saṃgati*), ihr Kontakt (*sparśa*) [ein wirklicher Prozeß]. Dann aber, weil der *saṃsarga* wirklich ist, müßen auch [die Elemente des *saṃsarga*], das Sehen usw. wirklich sein.

Der Mādhyamika: So würde es gewiß sein, wenn der *sam-*

sarga etwas wirkliches wäre. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Um zu zeigen, warum der *saṃsarga* irreal ist, sagt [der Lehrer]:

»Das gleiche mit dem gleichen bildet keinen *saṃsarga*; auch das andere mit dem anderen verbindet sich nicht«.

Wenn der *saṃsarga* aus [den Elementen des] Sehens usw. wirklich wäre, so müßte er entweder im Sinne des *ekatva*, oder auch im Sinne des *anyatva* postuliert werden. Stellt man sich auf den Standpunkt des *ekatva* (= der Identitätstheorie), so erweist sich der *saṃsarga* als unmöglich [37]. Denn die Milch kann sich mit dem Wasser nicht vermischen [38], wenn sie einzig und allein (*ekakam*) da ist, als [absolute, zu nichts, auch] nicht zum Wasser in Korrelation stehende [Substanz]. Und auf dem Standpunkt des *pṛtaktva* (= des Pluralismus) gibt es auch keinen *saṃsarga*. Denn die Milch, wenn sie in absoluter Isolierung vom Wasser existiert (*udakāt pṛthag avasthitaṃ kṣīraṃ*), kann sich ebenfalls nicht mit dem Wasser vermischen [39]. Ähnlich verhält es sich mit unserem Problem: Wenn man den *saṃsarga* (= die Kooperation) des Sehens usw. [als eine Realität] hypostasiert, so ist das bei der Annahme des *ekatva* deshalb unmöglich, weil sich der Widersinn des *saṃsarga* des einen einzigen (= identischen) [Elements] *cakṣu*

---

[37]) Der Gegensatz zwischen *ekatva* und *pṛthaktva*, zwischen Monismus und Pluralismus entspricht dem Gegensatz zwischen *śāśvata-vāda* und *uccheda-vāda*. Vgl. *Pr.* 214 [9], wo *satattva* für *ekatva*, *apṛthaktva* steht. Beide Ansichten sind falsch, weil sie auf dem Standpunkt des Rationalismus und des Realismus stehen und in der Logik ein adäquates Erkenntnismittel der absoluten Wirklichkeit erblicken. Die Mādhyamikas lehnen die pluralistische Theorie der *pṛthag-dharmas* ab, lehren aber trotzdem kein *ekatva*, weil sie im Sinne der *prasaṅga*-Methode nur negative Aussagen über die absolute Wirklichkeit für zuläßig halten. Sie sind daher wohl *advaita-vādins*, aber keine *ekatva-vādins*. Ihr Monismus ist frei vom *astitva* und *nāstitva*. Dieser Gedanke ist gleichsam ein Leitmotiv des *śūnya-vāda*. Vgl. Āryadevas *Akṣaraśatakam*, übers. von Vasudev Gokhale, *Jahrbuch des Instituts für Buddhismus-Kunde* I, Heidelberg 1930.

[38]) Wenn alles nur dieselbe, eine Substanz (= die Milch) ist, dann kann von dem *saṃsarga* der Milch mit der Milch keine Rede sein. Denn das würde eine auf sich selbst bezogene Aktion sein, diese ist aber unmöglich. Vgl. Anmerkung 14.

[39]) Zwei absolut andere Substanzen können nicht aus ihrem Gesondertsein heraustreten. Vgl. *Pr.* 205 [11] über die Unmöglichkeit der *prāpti* zwischen Feuer und Brennstoff (= *kartar* und *karman*).

ergibt. Stellt man sich aber auf den Standpunkt des *pṛthaktva*, so erwe st sich der Begriff des *saṃsarga* ebenfalls als logisch unmöglich. Denn auch hier gelangen wir zum Widersinn, daß der *saṃsarga* des absolut isolierten (*pṛthag-bhūta*) und absolut individuellen (*ekaka*) [Elements] *cakṣu* mit [anderen *pṛthag-dharmas*], *rūpa* usw. zustande kommt. [Somit gibt es überhaupt keinen *saṃsarga*]. Und wenn der *saṃsarga* irreal ist, dann sind es auch [die im *saṃsarga* kooperierenden Elemente]: das Sehen (*darśana* = *cakṣu*) usw.

Der Gegner [formuliert einen neuen Syllogismus, um die Realität des *saṃsarga* zu beweisen]: Es mag [zunächst] dahingestellt bleiben, ob der *saṃsarga* wirklich ist. [Jedenfalls] gibt es das *saṃsṛjyamāna*, das *saṃsṛṣṭa* und den *saṃsraṣṭar*. Denn [die Realität] dieser [Begriffe] wurde noch nicht geleugnet. Weil nun ohne den *saṃsarga* weder das *saṃsṛjyamāna*, noch das *saṃsṛṣṭa*, noch der *saṃsraṣṭar* möglich sind, deshalb muß auch der *saṃsarga* wirklich sein.

Der Mādhyamika erwidert: Auch das ist nicht richtig. Es wurde doch bewiesen, daß der *saṃsarga* irreal ist, und wenn der *saṃsarga* irreal ist, wie kann von dem *saṃsṛjyamāna* usw. die Rede sein? Das Objekt der in der Gegenwart stattfindenden Aktion des *saṃsarga* (= *vartamāna-saṃsarga-kriyā-sādhana-karma-bhūtam*) ist das *saṃsṛjyamāna*. Die vollzogene Aktion des *saṃsarga* (= das Ergebnis) ist das *saṃsṛṣṭa*. Der Agens, welcher während des Vollzugs der Aktion seine Unabhängigkeit behält (= *kriyā-niṣpattau svātantryenāvasthitaḥ*) ist der *saṃsraṣṭar* [40]. Weil der *saṃsarga* irreal ist, deshalb erblickt [unser Lehrer] weder das *saṃsṛjyamāna*, [noch das *saṃsṛṣṭa* und den *saṃsraṣṭar*]. Um auch diese [drei Begriffe] ausdrücklich zu verneinen, stellt er fest:

> »Es gibt kein *saṃsṛjyamāna*, kein *saṃsṛṣṭa* und keinen *saṃsraṣṭar*« [8].

Denn also hat der Erhabene in der Upāli-paripṛcchā gesagt;

> »Sich mit allem verbindend sieht das Auge. Daher sieht es nicht, wenn die *pratyayas* fehlen. [In Wirklichkeit] erblickt das Auge keine Gestalt. Eine Einbildung (*vikalpa*) ist daher die Vereinigung und die Trennung [des Sinnesorgans und des Sinnesobjekts]«.

---

[40]) Vgl. Pāṇini I, 4, 55 *svatantraḥ kartā*.

»Sich auf das zu schauende stützend sieht das Auge schöne, farbige, viele Gestalten. Weil gestützt auf die Verbindung (*yoga-samāśrita*) schaut das Auge, eben deshalb schaut das Auge [in Wirklichkeit] niemals«.

»Vollkommen erlöst von der Welt sind jene Helden, welche die *dharmas svabhāvatas* erkennen. Frei von dem Haften an der Sinnlichkeit leben sie, ohne das Haften belehren sie die Wesen«.

»Obwohl es keine Lebewesen (*sattva*) und keine Seelen (*jīva*) gibt, zum Wohl der Wesen handeln die Sieger. Obwohl die Lebewesen illusorisch sind, schaffen sie (= die Sieger) Gutes, und das ist für sie ihre große Freude«.

»Es gibt überhaupt kein Haften. Wessen Geist auf das Absolute (*dharmatā*) gerichtet ist, dessen Geist haftet nicht an der Existenz (*bhāva*), dieser ist frei in dieser Welt von [allem] Fühlen (*vedanā*)«.

Und ähnlich:

»Gepflegt wurde der Pfad, die Erkenntnis vollendet. Leer sind die *dharmas*, alles ist ohne *ātman*. Wer hat die *dharmas* richtig erkannt, dem wurde zuteil die unendliche Erleuchtung (*pratibhānam-anantam*«).

XV

Kritik der Lehre von dem absoluten Sein.

§ 1. Der hīnayānistische Begriff des svabhāva[41]) und seine Kritik.

[Die Diskussion eröffnet unser Gegner mit der Aufstellung eines folgenden Syllogismus]:

---

[41]) Im Mittelpunkt der großen Kontroverse zwischen dem mahāyānistischen Monismus und dem hīnayānistischen Pluralismus steht der Begriff des *svabhāva*. Die Mādhyamikas sind *niḥsvabhāva-vādins*, die Hīnayānisten (*pudgala-vādins* und *skandha-vādins*) lehren hingegen, daß 'alle *bhāvas* ihren *svabhāva* besitzen'. Für das Verständnis dieses Gegensatzes ist es wichtig, folgende Bedeutungen des Ausdrucks *svabhāva* zu unterscheiden:

1) *svabhāvaḥ* = *svo bhāvaḥ* = *nijam ātmīyaṃ svarūpam;* Wesenseigenschaft im Gegensatz zum Accidens = *yo dharmo yaṃ padārthaṃ na vyabhicarati, sa tasya svabhāvaḥ* (*Pr.* 231). Beispiele: die Hitze des Feuers, das Rubin-Sein des echten Rubins im Gegensatz zum 'Aussehen wie ein Rubin' an einem durch die Kunst der Juvelenfälscher verwandelten Chrysoberyl usw. Dieser *svabhāva*-Begriff wird in der *Pr.* wiederholt bekämpft. Und zwar sind in diesem Sinne überhaupt alle Buddhisten *niḥsvabhāva-vādins*. Denn auch die Hīnayānisten leugnen den Unterschied zwischen den wesentlichen und nichtwesentlichen Eigenschaften: auch die Hitze des Feuers ist ein *kṛtaka-dharma* (= *saṃskṛta*), nämlich als Ergebnis der Kooperation entsprechender *hetu* und *pratyayas:* der Linse, der Sonne, des Brennmaterials usw. Weil alles kausal-relativ ist, deshalb gibt es keinen *akṛtaka-svabhāva*, der als nie fehlende Eigenschaft dem Gegenstand inhärieren könnte. Auf diese Kritik der Mādhyamika-Schule erwidert das Nyāya-Sūtra IV, 1, 34 ff.

2) *svabhāva* im Sinne der hīnayānistischen *dharma*-Theorie als das absolut individuelle Eigenmerkmal = *svalakṣaṇa*, welches von dem ebenso individuellen Substrat (= *pṛthag-dharma*) getragen wird: *svalakṣaṇa-dhāraṇād iti dharmaḥ.* Die Hīnayānisten sind *svabhāva-vādins*, insofern sie

[Die These]: Die *bhāvas* besitzen dem *svabhāva*.

[Der Grund]: Denn sie haben ihr *upādāna* in den die Entstehung bedingenden *hetu* und *pratyayas*.

---

eine Vielheit von solchen Einzelsubstanzen mit den entsprechenden Einzelmerkmalen annehmen. Der Unterschied zwischen dem Nyāya-Vaiśeṣika und dem Hīnayāna in der Auffassung des *svabhāva* beruht also wesentlich darauf, daß nach der Lehre der Naiyāyikas dieselbe Substanz mehrere (wesentliche und akzidentielle) Eigenschaften, nach dem Hīnayāna dagegen jeder *dharma* nur e i n e Eigenschaft tragen kann. Die Mahāyānisten sind *niḥsvabhāva-vādins*, indem sie sowohl die *pṛthag-dharmas* als auch die *svalakṣaṇas* für irreal halten: die *niḥsvabhāvatā* ist in diesem Sinne ein Äquivalent der *svalakṣaṇa-śūnyatā*, des *svabhāva-lakṣaṇa-viyuktatva*, des *sarva-dharma-nairātmya*. Vgl. *Śikṣā-Samuccaya* 261: *śūnyaṃ hi cakṣuś cakṣu-svabhāvena, yasya ca dharmasya svabhāvo na vidyate, so 'vastukaḥ*. In der Philosophie Dignāgas, welche den *kṣaṇa-bhaṅga-vāda* und die Lehre der Sautrāntikas von dem *artha-kriyā-kāritva* mit dem *vijñāna-vāda* der Yogācāras zu einer genialen Synthese verbindet, ist der absolute Moment der reinen Sinnlichkeit das absolute Sein an sich und somit zugleich das *svalakṣaṇa*, das auf nichts bezogene τόδε τι. Auch diese Auffassung lehnen die Mādhyamikas ab. Vgl. die ausführliche Kritik Candrakīrtis, *Pr.* 58^{14}—75^{5}, deren Feinheit und bewunderungswerte Scharfsinnigkeit erst die meisterhafte Übersetzung S t c h e r b a t s k y s, *Nirvāṇa* 140—164 erschlossen hat.

3) *svabhāva* als Äquivalent der *prakṛti*, des *upādāna* und des *āśraya*, des unveränderlichen, ewigen Substrats aller Veränderungen, welches 'in den drei Zeiten' dasselbe bleibt. Als *svabhāva-vādins* in diesem Sinne können unter den Buddhisten nur die Vaibhāṣikas charakterisiert werden; die Sautrāntikas sind einig mit den Mādhyamikas, daß die Hypostasierung eines ὑποκείμενον, eines transzendenten *lakṣya* völlig illusorisch ist. Candrakīrti polemisiert in der *Pr.* wiederholt gegen diesen Begriff des *svabhāva*, und zwar stets mit demselben stereotypen Argument: *a* ist, was es ist, und kann nicht non-*a* werden. Ein *bhāva*, welcher *prakṛtyā* = *svabhāvena* existiert, kann nicht dem *anyathātva* unterworfen werden. (*Pr.* 272^{6}). Typisch ist die Widerlegung der Lehre der Vaibhāṣikas von dem *dharma-svabhāva* und den drei *avasthās* in der *Pr.* 242^{1-8}. Der Einwand, daß der Jüngling nicht alt werden kann, weil er sich ex definitione in der Existenzphase des noch nicht erreichten Alters befindet, richtet sich gegen die Möglichkeit der *prāpti*, des 'Erreichens' der Attribute durch das Subjekt. Weil die Substanz überhaupt keine Attribute besitzen, erwerben und verlieren kann, deshalb ist die Lehre von dem unveränderlichen Träger veränderlicher Eigenschaften, die *pariṇāmi-nityatā guṇānām* der Sāṃkhyas und der Vaiśeṣikas gänzlich unmöglich.

4) *svabhāvaḥ* = *svato bhāvaḥ*; das absolute, nicht relative Sein (= *nirapekṣaḥ svabhāvaḥ*) im Gegensatz zum *parabhāvaḥ*. Alle *pṛthag-dharmas* des hīnayānistischen Pluralismus sind *parabhāva*; denn der Pluralismus

[Die negative Instanz]: Was ohne *svabhāva* ist (= *yan nāsti*), das hat kein *upādāna* in den die Entstehung bedingenden *hetu* und *pratyayas*; z. B. eine Luftblume.
[Die positive Instanz]: [Was den *svabhāva* besitzt, hat das *upādāna* in den die Entstehung bedingenden *hetu* und *pratyayas*; z. B.] dem Sproß liegt zugrunde als *upādāna* der Keim, welcher seine (des Sprosses) Entstehung bedingt.
[Die Anwendung]: [So ist es auch in unserem Fall]. Die *hetu* und *pratyayas*, [nämlich] die *avidyā* usw., welche die Entstehung [entsprechender *bhāvas*], der *saṃskāras* usw. [nach dem Gesetz des *pratītya-samutpāda*] bedingen, liegen [diesen *bhāvas*] als ihr *upādāna* zugrunde [42]).

---

schließt die *nirapekṣatā* aus. Nur das ἓν καὶ πᾶν, das Universum als Totalität des Seienden ist frei vom Bezogensein auf das andere und in diesem Sinne ein *svabhāva*. Dieser Begriff des absoluten, nicht-relativen und auf nichts bezogenen Seins an sich ist aber überhaupt kein Begriff. Er ist dem diskursiven Denken unzugänglich und hebt sich selbst dialektisch auf, sobald man versucht, ihn logisch zu bestimmen. Es genügt zu überlegen, daß *svabhāva* im kontradiktorischen Gegensatz zu *parabhāva* steht und daß die Kontradiktion auch ein Relationsmodus ist. Ist nun der *svabhāva* 'im Gegensatz' (= in Korrelation) zu *parabhāva* 'relativ', so ist auch der *parabhāva*, als identisch mit dem relativen *svabhāva*, selbst 'absolut'. Wir gelangen auf diese Weise zu einer dialektischen Begründung der fundamentalen These der mahāyānistischen Metaphysik, daß die phänomenale Wirklichkeit und die Wirklichkeit an sich, der *saṃsāra* und das *nirvāṇa* identisch sind. Diese Identitätsformel ist eine durchaus positive Lehre und es würde ein prinzipielles Mißverständnis sein, wollte man darin nur ein spitzfindiges Spiel mit den Worten erblicken. Die Mahāyānisten sind *niḥsvabhāva-vādins*, sofern sie die pluralistische Lehre von den *svalakṣaṇas* ablehnen; sie sind aber *svabhāva-vādins*, sofern sie die Realität des absoluten, durch die Hypostasen des begrifflichen Denkens nicht differenzierten Überseins postulieren. Allerdings, weil dieses Übersein der diskursiven Ratio unzugänglich (*atarkāvacara*, *niṣprapañca*) und nur in der mystischen Intuition erlebbar ist, deshalb ist die rationale Theologie auf dem Boden der Mādhyamika-Philosophie prinzipiell ausgeschlossen. Alle positive Aussagen über das Absolute sind nur *adhyāropena*, im übertragenen Sinne zu verstehen. Der einzig adäquate Ausdruck ist das Schweigen: *paramārtho hy aryāṇām tuṣṇībhāvaḥ*.

[42]) *A. upādāna* = ὑποκείμενον. Das Problem des *upādāna* steht in der indischen Philosophie im Zusammenhang mit den Erörterungen über das Wesen der Kausalität. Für den *sat-kārya-vāda* ist das *upādāna* die *prakṛti*, die allen *vikāras* zugrunde liegende, identische Ursubstanz, zugleich die letzte, oberste *causa materialis* (*mūla-kāraṇa*) aller Produkte.

[Die Schlußfolgerung:] Also besitzen die *bhāvas* den *svabhāva.*

Darauf erwidert der Mādhyamika: Wenn die *bhāvas* — sei es die *saṃskāras* [des hīnayānistischen Pluralismus], sei es [die Dinge des naiven Realismus] der Keim usw. — den *svabhāva* besitzen, dann [existieren sie in Wirklichkeit]; und weil sie in Wirklichkeit existieren, wozu brauchen sie die *hetu* und *pratyayas?* Denn so wie die *saṃskāras* in ihrer aktuellen Existenz (= sobald sie aktuell wirksam geworden sind = *vartamānī-bhūta*) sich auf das *upādāna* der *avidyā* nicht mehr zu stützen brauchen, und so wie der Sproß, [wenn er einmal entwickelt ist, sich nicht mehr auf das *upādāna* des Keimes zu stützen braucht] — [gleichsam] um auf diese Weise eine noch größere Intensität der Existenz

---

Für die hīnayānistische *dharma*-Theorie ist diese Auffassung des *upādāna* nicht annehmbar. Dem *saṃtāna* liegt nicht ein identisches Substrat zugrunde, sondern lediglich die Kooperation einer Vielheit von Elementen, von denen jedes ein 'Träger des eigenen Merkmals', eine 'individuelle Substanz', ein *pṛthag-dharma* ist. Trotzdem ist das Geschehen nicht völlig substratlos: denn jeder *dharma*, der im *saṃtāna* auftaucht, ist ein Substrat (= *upādāna, āśraya*) für die anderen *dharmas* in dem Sinne, daß er sie nach dem Gesetze des *pratītya-samutpāda* determiniert. Geleugnet wird nur der Begriff der Substanz, der Urmaterie im Sinne des Sāṃkhya. Das Werden ist kein Umgestalten, keine Transformation des einen Stoffes, zugleich aber auch keine gänzlich substratlose Halluzination.

B. Außerdem hat der Ausdruck *upādāna* in der buddhistischen Literatur noch andere Bedeutungen, vgl. de la Vallée Poussin, *Douze Causes* 26. Als neuntes *nidāna* in der Formel des abhängigen Entstehens steht *upādāna* im Zusammenhang mit der *tṛṣṇā* und bedeutet das Haften an der Existenz, hat also mit *upādāna* = *āśraya* nichts zu tun. Über die Bedeutung des Wortes *upādāna* in der Zusammensetzung *pañca-upādāna-skandha* geben die Texte zwei verschiedene Erklärungen: a) *upādāna-skandhāḥ* = *sāsrava-dharmāḥ* = Elemente, die mit den *kleśas*, mit der Leidenschaft und mit dem Willen zum Leben behaftet sind, und b) *upādāna-skandhāḥ* = *saṃskṛta dharmāḥ* = *anāsrava* + *sāsrava* = Elemente des *saṃtāna*, die in Korrelation zueinander entstehen. In diesem Sinne ist *manuṣya-upādāna* ein Synonym des *manuṣya-saṃtāna.* Endlich sei noch eine Bedeutung des Ausdrucks *upādāna* hervorgehoben: *upādāna* sind diejenigen, tatsächlich gegebenen *dharmas*, auf die gestützt der Pseudobegriff, die *prajñapti* gebildet wird. So entsteht auf dem Substrat = in Korrelation zu den fünf *skandhas* die illusorische Vorstellung des *pudgala* »wie der Schatten in Korrelation zum Baum und das Feuer in Korrelation zum Brennstoff«. Welche von diesen Bedeutungen gemeint ist, muß von Fall zu Fall auf Grund des Kontextes entschieden werden.

zu erwerben (= *bhūyo niṣpattaye*) — in demselben Sinne brauchen [überhaupt alle *bhāvas*] kein anderes [Substrat], um darauf gestützt ins Dasein zu treten (= um zu entstehen). Denn [es wurde ja von vornherein angenommen, daß] ihr *svabhāva* wirklich ist[43]). Um das festzustellen, sagt [der Lehrer:]

»Das Ins-Dasein-Treten (*saṃbhava*) des *svabhāva* in Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas* ist nicht zuläßig«.

Der Gegner: Wir geben zu [die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung]: 'Der *svabhāva* ist nicht wirklich vor der Entstehung (= vor dem Ins-Dasein-Treten) des *bhāva*. Denn [wenn es so wäre, dann] infolge der Wirklichkeit des *svabhāva* würde die Entstehung überflüßig sein'. [Dann ist aber wohl die folgende These richtig]: 'Der *svabhāva*, welcher vor der Entstehung nicht wirklich war, entsteht nachträglich in Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas*'.

Der Mādhyamika erwidert: Nimmt man das an, so [muß festgestellt werden]:

»In Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas* geworden, würde der *svabhāva* kontingent (*kṛtaka*) sein« [1].

Der Gegner: Wir sind damit einverstanden, daß der *svabhāva* in Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas* entsteht und daher kontingent (=zufällig geworden=künstlich=*kṛtaka*) ist. Weil wir die Kontingenz des *svabhāva* zugeben, ist der Hinweis auf diese Konsequenz kein Argument gegen unsere These.

Der Mādhyamika gibt das nicht zu. Denn:

»Ein kontingenter *svabhāva*, wie sollte er möglich sein?«

Die [Begriffe] Kontingenz und *svabhāva* lassen sich nicht miteinander zu einer sinnvollen Einheit verbinden (*asaṁgatārtham*). Denn sie bilden einen kontradiktorischen Gegensatz. In der realistischen Logik (= *iha*) bedeutet der Ausdruck *svabhāva* soviel, wie das Sein an sich (das Selbst-Sein = *svo bhāvaḥ*), und eben mit Rücksicht auf diese Bedeutung wird ein kontingentes Sein (*kṛtakaḥ padārthaḥ*) von niemand in der Welt als *svabhāva* bezeichnet. So [z. B.] ist 'die Wärme' [als Eigenschaft] des Wassers

[43]) Das ist das stereotype Argument gegen die These des *svakṛtatva* und des *svata utpāda*: die Entstehung des präexistierenden Seins ist ohne Zweck (*niṣprayojana*). Vgl. Anmerkung 10.

[ein Accidens, eine kontingente Realität und daher nicht der *svabhāva*], ähnlich 'das Aussehen wie ein Rubin', das durch die Kunst der Juvelenfälscher [vorübergehend] einem Chrysoberyl verliehen wurde usw. Was hingegen nicht kontingent (*akṛtaka*) ist, das ist *svabhāva* (= das absolute Wesen = das An-sich-sein des Dinges), z. B. dieselbe 'Wärme' [als Eigenschaft] des Feuers, das 'Aussehen wie ein Rubin' als Eigenschaft des echten Rubins usw. Weil in diesen Beispielen das Inhärenzverhältnis (*saṃparka*) zwischen dem Gegenstand (*padārtha*) und seinem Attribut (= *antara*) kein kausal-gewordenes (*ajanita*) ist, deshalb spricht man [in diesen und ähnlichen Fällen] von dem *svabhāva*.

Nun muß aber gleich hervorgehoben werden, daß diese Lehre von dem nicht-kontingenten *svabhāva* nur vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung (*vyavahāra*) richtig ist. Dagegen, [wenn es sich um den Standpunkt der absoluten Erkenntnis handelt, so] lehren wir, daß die Wärme auch als Eigenschaft des Feuers kein *svabhāva* ist. Und zwar deshalb, weil sie kontingent ist (= infolge des *kṛtakatva*). Das Feuer entsteht [nämlich] in Korrelation zu [bestimmten] *hetu* und *pratyayas,* durch das Zusammenwirken [mehrerer Kräfte]: der Linse, des Brennstoffs und der Sonne, oder auch als Folge des Reibens der Hölzer usw. Unabhängig vom Feuer gibt es keine 'Wärme', also entsteht auch sie in Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas* und ist somit kontingent (*kṛtaka*). Und weil sie kontingent ist, deshalb kann sie ebensowenig wie die Wärme des Wassers ein *svabhāva* sein.

Der Gegner: Und gleichwohl ist es nicht sogar für die [ungelehrten] Weiber im Harem eine durchaus evidente Wahrheit (*prasiddha*), daß die Wärme der *svabhāva* des Feuers ist?

Der Mādhyamika: Wir bestreiten nicht, daß [der Begriff des *svabhāva* in dem oben dargelegten Sinne der Menschheit als] evident erscheint. Trotzdem behaupten wir, daß es den *svabhāva* überhaupt nicht geben kann, weil [die *bhāvas*] ohne das *lakṣaṇa* des *svabhāva* sind (= weil sie kein *pṛthaktva* besitzen). Sie sind [als empirische Phänomene] *niḥsvabhāva* und werden durch die Menschheit, welche durch Irrtum und Unwissenheit heimgesucht ist, als *sa-svabhāva* aufgefaßt. So wie die Taimirikas, infolge ihrer Krankheit in der Illusion befangen sind, daß die Haare, [welche sie zu sehen glauben und] deren *svabhāva* irreal ist, tatsächlich den *svabhāva* besitzen, genau so verhält es sich mit den einfälti-

gen Individuen (*bālāḥ*), deren Geistesauge durch die Timira-Krankheit der Unwissenheit geblendet wurde: obwohl die *bhāvas* in Wirklichkeit *niḥsvabhāva* sind, glauben sie irrtümlich, daß die *bhāvas* den *svabhāva* besitzen. Ihrer Befangenheit gemäß (*yathābhiniveśam*) hypostasieren sie ein *lakṣaṇa*; [z. B.] die Wärme als *lakṣaṇa* des Feuers. Und weil sie [dieses auf diese Weise konstruierte *lakṣaṇa*] in anderen Fällen nicht apperzipieren (*anupalambhād*), meinen sie, es sei das ausschließliche (= individuelle = *asādhāraṇa*) Eigen-merkmal (*svam eva lakṣaṇam*). [An diese Auffassung], eben deshalb, weil sie für die einfältigen Menschen den Wert einer evidenten Wahrheit besitzt, hat [sich] der Erhabene [angepaßt und] im Abhidharma für eine Reihe von Begriffen ihre besonderen Wesensmerkmale vom Standpunkt der konventionellen Wahrheit (= ihr *sāṃvṛtaṃ svarūpam*) festgelegt. Hingegen wurden die vier [*saṃskṛta-*] *lakṣaṇas*, das *anityatva* usw. als allgemeine Merkmale (*sāmānya-lakṣaṇa*) gelehrt, weil sie [allen *bhāvas*] gemeinsam sind. Nun aber, genau so wie die gesunden Menschen (*vitimira*) die Haare nicht sehen, welche die Taimirikas wahrzunehmen glauben, so sind die Heiligen, die sich um das Wohl anderer Wesen bemühen, frei von der Illusion des *svabhāva*, den das Denken (= *mati*) der einfältigen Menschen hypostasiert. Und sofern sie mit Individuen zu tun haben, deren geistiges Auge befreit ist von der Timira-Krankheit der Unwissenheit und daher klar und deutlich sieht, sagen sie [über jene Abhidharma-Definitionen] gerade aus: 'das ist nicht der [wahre] *svabhāva* der *bhāvas*'.

Also heißt es in dem Laṅkāvatāra-Sūtra:

»Wie die Taimirikas sich fälschlich einbilden, ein Netz aus Haaren zu sehen, so wird auch fälschlich von den einfältigen Menschen (*bāla*) die Illusion des Seins (*bhāva-vikalpa*) geschaffen«.

»Es gibt keinen *svabhāva* und keine *vijñapti*, kein *vastu* gibt es und auch keinen *ālaya*: [alles] das sind [falsche Begriffshypostasen], geschaffen von einfältigen Menschen (*bāla*) und seichten Sophisten (= *śavabhūtaiḥ kutārkikaiḥ*).

Und ähnlich: »In Betracht ziehend, daß der *svabhāva* jenseits des Werdens (= ohne Entstehen) ist, habe ich, o Mahāmati, alle *dharmas* unentstanden (*anutpanna*) genannt«.

§ 2. Die mahāyānistische Lehre vom svabhāva.

Der Gegner stellt die Frage: Wenn die Wärme des Feuers und ähnliches *niḥsvabhāva* genannt wird, weil es in Korrelation zu [bestimmten] *hetu* und *pratyayas* ensteht und somit kontingent ist, was ist dann das *lakṣaṇa* des *svabhāva*, was ist der *svabhāva*? Darüber mußt du uns belehren.

Die Antwort [auf diese Frage] gibt [der Lehrer]:

»Nicht-kontingent ist fürwahr der *svabhāva*, nicht bezogen auf ein anderes Sein (*nirapekṣaḥ paratra*)« [2].

[Das Compositum] *sva-bhāva* ist aufzulösen als *svo* + *bhāva*. Die Beschaffenheit (*rūpa*) eines Gegenstandes wird als *svabhāva* bezeichnet, wenn sie *ātmīya* ist, [d. h. zum Wesen des Gegenstandes gehört]. Was *ātmīya* ist, das ist *akṛtrima* (= nicht kontingent), was aber *kṛtrima* ist, das ich nicht *ātmīya*, z. B. die Wärme [als Eigenschaft] des Wassers. In [dem Begriff] *ātmīya* ist [implicite enthalten der Sinn des rechtmäßigen] Besitzes (= *yac yasyāyattaṃ tad api tad-ātmīyam*), z. B. die eigenen Sklaven, das eigene Vermögen. Was aber als Eigentum einer anderen Person gehört, das ist nicht *ātmīya*, z. B. ein auf bestimmte Frist geliehenes Gut, darüber man frei nicht verfügen darf (*tavat-kalīkāyācitakam asvatantram*). Und weil nun so das *svabhāvatva* des Kontingenten (*kṛtrima*) und in Korrelation zum anderen Sein Stehenden (*parasāpekṣa*) unannehmbar ist, so ist auch die Wärme des Feuers [aus denselben Gründen] als *svabhāva* nicht möglich. Denn auch sie ist korrelativ an bestimmte *hetu* und *pratyayas* gebunden, entsteht in einem bestimmten Moment ohne früher existiert zu haben[44] (= *pūrvam abhūtvā paścād utpādaḥ*), ist also kontingent (= *kṛtaka* = *kṛtrima* = *saṃskṛta*). Unter dem *svabhāva* [des Feuers] muß aber dasjenige ureigene Wesen (*nijaṃ rūpam*) verstanden werden, welches dem Feuer in den drei Zeiten (= immerwährend) eignet

---

[44]) *abhūtvā bhavati* ist die These der Sautrāntikas und der Theravādins. Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß die *dharmas* aus dem Nichts entstehen. Der Sinn dieser Formulierung wird verständlich aus dem Gegensatz zu der Ontologie der Vaibhāṣikas, für die der *utpāda* eines *dharma* nur den Übergang aus der Existenzphase der Zukunft in die Existenzphase der Gegenwart bedeutete (= *bhūtvā bhavati*). Die Sautrāntikas leugnen nur die Präexistenz der *pṛthag-dharmas*, nicht aber die Realität eines monistisch aufgefaßten absoluten Substrats.

(*kālatraye 'py avyabhicāri*), welches nicht kontingent (*akṛtrima*) ist, welches nachher nicht existiert, wenn es früher nicht existiert hat (*pūrvam abhūtva paścād yan na bhavati*), und welches frei ist von der Abhängigkeit von den *hetu* und *pratyayas* im Gegensatz zu der Wärme des Wassers, den [Begriffspaaren] oben und unten, kurz und lang usw. Und was ist nun dieses so beschaffene Eigenwesen (*svarūpaṃ*) des Feuers? [Wir antworten:] mit Hinblick auf sein Eigenwesen (*svarūpatas*) ist das Feuer weder seiend noch nicht seiend. Nur um die Hörer nicht zu erschrecken, lehren wir im metaphorischen Sinne (= *saṃvṛtyā samāropya* = die Attribute der relativen Wirklichkeit auf das Absolute übertragend), daß das Feuer (als besondere Realität) wirklich ist.

Denn so hat der Erhabene gesagt:

»Über das Unwandelbare (*akṣara dharma*) wie ist das Lernen und Lehren (*śruti* und *deśanā*) möglich? — Durch Übertragung (*samāropād*) wird das Unwandelbare zum Gegenstand des Lernens und des Lehrens«.

Und [in diesem Traktat] sagt [der Lehrer]:

»Weder 'leer' noch 'nicht leer' darf man sagen; auch nicht 'beides' und nicht 'nicht beides'. Nur im Sinne der *prajñapti* kann [über die absolute Wirklichkeit] ausgesagt werden« [XXII, 11].

Der Gegner: Wenn aber alle Existenzialaussagen, die du machst, erst durch Übertragung [der hypostasierten Attribute] auf dieses [absolute Eigenwesen = *svarūpa*] möglich sind, dann [möchten wir eben wissen], wie dieses [Eigenwesen] beschaffen ist.

Der Mādhyamika: Dieses Eigenwesen ist die *dharmatā* der *dharmas*. — Und was ist die *dharmatā* der *dharmas*? — Der *svabhāva* der *dharmas*. — Und was ist dieser *svabhāva*? — Die *prakṛti*. — Und was ist diese *prakṛti*? — Die *śūnyatā*. — Und was ist diese *śūnyatā*? — Das *naiḥsvābhāvya*. — Und was ist dieses *naiḥsvābhāvya*? — Die *tathatā*, d. h. die Unwandelbarkeit der wahren Beschaffenheit (*tathābhāvāvikāritva*), das ewige Beharren [in seinem An-sich-Sein] (*sadā sthāyitā*), das absolute Nichtentstehen (*sarvadānutpāda*). [Mit diesen Ausdrücken] umschreiben wir den [wahren] *svabhāva* der [*bhāvas*], wie Feuer usw. Denn sie alle [meinen dasselbe]: die Nicht-Relativität (= das Nicht-Be-

zogen-Sein auf das Andere = *para-nirāpekṣa*) und die Nicht-Kontingenz (*akṛtrimatva*).

Es wurde gesagt: »Das wahre Wesen (*ātman*) der Totalität der *bhāvas*, welche infolge der Timira-Krankheit der Unwissenheit [als Vielheit] vorgestellt werden, wird zum unmittelbaren Objekt der Erkenntnis in der übersinnlichen Intuition (*adarśana-yoga*) der heiligen, von der Timira-Krankheit der Unwissenheit befreiten [Männer]. Eben dieses Wesen ist das *svarūpa* und der *svabhāva* der [*bhāvas*]. Wenn man aber nach dem *lakṣaṇa* (= nach der Definition) dieses *svabhāva* fragt, so muß man wissen, das dieses *lakṣaṇa* von dem Lehrer selbst [in der zitierten Strophe] festgestellt wurde:

> »Nicht kontingent ist führwahr der *svabhāva*, nicht bezogen auf das andere Sein«.

Nun ist dieser, mit dem Nicht-Entstehen identische (*anutpādātmaka*) *svabhāva* der *bhāvas* zugleich ein »reines Nichtsein« (*abhāva-mātra*), und zwar in diesem Sinne, daß er keine besondere (= unabhängige = an sich seiende) Realität ist (= im Sinne des Nicht-Irgend-Etwas-Seins = *akiṃcitvena*). Deshalb ist der [absolute, monistische] *svabhāva* eine Negation des [pluralistischen] *svabhāva*, und in diesem Sinne muß auch unsere These, daß der *svābhāva* der *bhāvas* irreal ist, verstanden werden.

Denn also hat der Erhabene [in dem Samādhirāja-Sūtra] gesagt:

> »Wer die *bhāvas* als die *abhāvas* erkennt, der haftet nicht an allen *bhāvas*. Wer an allen *bhāvas* nicht haftet, der kommt in Berührung mit der Sphäre der merkmallosen Versenkung«.

§ 3. Über die Relativität der Begriffe svabhāva, parabhāva, bhāva und abhāva.

Der Gegner ergreift das Wort: Zugegeben, daß der *sva-bhāva* der *bhāvas* irreal ist, so ist doch der *para-bhāva* wirklich. Denn er wurde [in unserer Diskussion noch] nicht geleugnet. Gibt es aber den *para-bhāva*, so muß es auch den *sva-bhāva* geben, weil die Realität des *para-bhāva* ohne den *sva-bhāva* nicht möglich ist.

Darauf erwidert [der Lehrer]:

»Wie kann der *para-bhāva* wirklich sein, wenn es den *sva-bhāva* nicht gibt? Der *sva-bhāva* des *para-bhāva* wird doch *para-bhāva* genannt« [3].

In der realistischen Logik (= *iha*) wird ein beliebiger *sva-bhāva* mit Rücksicht auf einen anderen *sva-bhāva* als *para-bhāva* bezeichnet. Nimmt man an, daß die Wärme des Feuers ein *svabhāva* ist, dann ist sie zugleich ein *para-bhāva* mit Rücksicht auf [einen anderen *svabhāva*, z. B. mit Rücksicht auf] die Flüssigkeit als den *svabhāva* des Wassers. Nun [beweisen] aber die [heiligen], nach Erlösung strebenden Männer (*mumukṣu* = *ārya*) für jeden beliebigen [Begriff], den sie dialektisch zerlegen (= *vicāryamāṇa*), daß er ohne *svabhāva* ist. [Weil es den *sva-bhāvā* nicht gibt], wie kann es den *para-bhāva* geben? Um es endgültig festzustellen: auch aus dem [Begriff] des *para-bhāva* kann der *sva-bhāva* nicht abgeleitet werden [45]).

Der Gegner: Zugegeben, daß beides: *sva-bhāva* und *para-bhāva* irreal ist, so ist doch der *bhāva* (= das schlichte Sein) real. Denn er wurde [in unserer Diskussion ausdrücklich noch] nicht geleugnet (*apratiṣedhāt*). Nun ist aber jeder *bhāva* [notwendigerweise] entweder ein *sva-bhāva* oder ein *para-bhāva*. Also muß beides: der *sva-bhāva* und der *para-bhāva* wirklich sein.

Darauf erwidert [der Lehrer]:

»Ohne *sva-bhāva* und ohne *para-bhāva* wie kann ein *bhāva* wirklich sein? Wenn der *sva-bhāva* oder der *para-bhāva* wirklich wäre, dann allerdings würde auch der *bhāva* die Realität besitzen« [4].

Hypostasiert man den Begriff *bhāva*, dann läßt sich wohl behaupten, daß er entweder ein *sva-bhāva* oder ein *para-bhāva* sein muß. Nun ist aber beides irreal, wie oben dargelegt wurde. Weil beides: der *sva-bhāva* und der *para-bhāva* irreal ist, deshalb ist auch der *bhāva* irreal. Damit ist auch dieser Einwand erledigt.

Der Gegner: Wohl hast du den [Begriff des] *bhāva* bestritten, dann muß aber der *abhāva* wirklich sein. Denn [der *abhāva*] wurde [ausdrücklich noch] nicht geleugnet (*pratiṣedhābhavāt*). Dann

---

[45]) Vgl. *Pr.* 78 [3], wo *para-bhāva* als *parebhya utpādaḥ*, *sva-bhāva* als *utpādāt pūrvaṃ sattvaṃ* erklärt wird. Beide Begriffe sind Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes, daher relativ, irreal, illusorisch usw.

muß aber auch der *bhāva* wirklich sein, eben weil dessen kontradiktorischer Gegensatz (*pratidvandvin*), der *abhāva* wirklich ist[46]).

Der Mādhyamika: Gewiß würde es den *bhāva* geben, wenn der *abhāva* wirklich wäre. Das ist aber nicht der Fall. [Der Lehrer] sagt:

»Wenn die Realität des *bhāva* geleugnet wird, dann ist auch der *abhāva* unter allen Umständen nicht real. — Denn fürwahr, das Anderswerden (*anyathābhāva*) des *bhāva* bezeichnet die Welt als den *abhāva*« [5].

In der realistischen Logik, wenn ein beliebiger *bhāva* zu existieren aufhört, so bedeutet das dessen Anderswerden (= dessen Übergang in eine andere Existenzphase) und in diesem Sinne [spricht man von dem] *abhāva*. So z. B. werden Töpfe usw., wenn sie aus ihrer Gegenwartsphase verdrängt (*vartamānāvasthāyāḥ pracyutāḥ*) und zum Anderssein gelangt (*anyathā-bhāvam āpannāḥ*) sind, allegorisch in der Sprache des Alltags als *a-bhāva* bezeichnet

---

[46]) Für das Verständnis der These *abhāvo'sti* ist es wichtig zu erinnern, daß das Nicht-Sein für den Begriffsrealismus des Nyāya-Vaiśeṣika nicht bloß eine Negation des Seins, und auf keinen Fall das pure μὴ ὄν, die στέρησις bedeutet, sondern vielmehr gleichsam ein positives Gegenstück des *bhāva* ist und in der späteren Entwicklung der Schule tatsächlich als besondere Kategorie anerkannt wurde. Neben dem zeitlich begrenzten Nichtsein, welches entweder das vorherige Nichtsein (*prāg-abhāva*) oder das Zerstörungsnichtsein (*dhvaṃsābhāva*) ist, wird das absolute Nichtsein (*atyantābhāva*) unterschieden. Das vorherige Nichtsein (z. B. des Tuches, bevor es aus der Verbindung von Fäden entstanden ist) hat keinen Anfang, aber wohl ein Ende. Das Zerstörungsnichtsein (z. B. des Tuches, nachdem die Verbindung der Fäden gelöst ist) hat einen Anfang, aber kein Ende. Das absolute Nichtsein (z. B. des Geruchs im Äther) hat weder Anfang noch Ende, es dauert ewig, d. h. existiert in den drei Zeiten. Die genannten drei Arten des Nichtseins werden unter dem Begriff des *saṃsargābhāva* zusammengefaßt und von dem relativen Nichtsein (*anyonyābhāva*) im Sinne der Negation der Identität zwischen zwei (an sich 'anderen') Objekten (= *tadātmyābhāva*: *a* ist nicht *b*) unterschieden. Für die Mādhyamikas ist *abhāva* ein Korrelat des *bhāva* und umgekehrt. Daher beides irreal.

Über die *abhāva*-Lehre der Vaiśeṣikas sagt Garbe *Sāṃkhya-Philosophie*[2] 173, daß sie »nicht nur für die Entwicklung der Logik, sondern auch der philosophischen Darstellung in den jüngeren Werken aller Schulen sehr schädlich gewesen ist«. Ich möchte dieses Urteil nicht unterschreiben. 'Priore Nichtexistenz' ist sicherlich ebenso gut wie 'zukünftige Existenz'.

(= *abhāva-dhvani-vācyā bhavanti loke*). Und dieser Sprachgebrauch würde durchaus legitim sein, wenn der *bhāva* wirklich wäre. Nun sind aber Töpfe usw. in ihrem An-sich-Sein (*bhāva-rūpatvena* = *svabhāvatas*) völlig irreal, wie kann also von [ihrem] Anderswerden, da doch ihr *svabhāva* gar nicht vorhanden ist, die Rede sein? Daher ist auch der *abhāva* irreal.

§ 4. Die Lehre von dem niḥsvabhāvatva ist die echte Lehre des Buddha.

Es steht also fest, daß überhaupt der *svabhāva* und der *parabhāva*, der *bhāva* und der *abhāva* gänzlich unmöglich sind. Es gibt aber Individuen, welche [die Wirklichkeit] verkehrt [sehen], weil ihr Weisheitsauge durch die Timira-Krankheit der Unwissenheit geblendet ist. [Auf sie bezugnehmend, sagt der Meister]:

»Diejenigen, welche schauen den *svabhāva* und den *parabhāva*, den *bhāva* und den *abhāva*, nicht schauen sie das *tattva* in der Lehre des Buddha« [6].

Gemeint sind [die hīnayānistischen Kommentatoren], welche in ihrem Hochmut sich einbilden, die richtige Auslegung der Worte des Buddha geben zu können. [Sie sagen:] »Die Undurchdringlichkeit (*kāṭhinya*) ist der *svabhāva* des Erde-Elements«. — »Das Innewerden des Gegenstandes (*viṣayānubhāva*) ist [der *svabhāva*] der gefühlsbetonten Wahrnehmung (= *vedanā*)«. — »Das schlichte Haben des jeweils gegebenen Gegenstands (*viṣaya-prativijñapti*) ist [der *svabhāva*] des Bewußtseins (*vijñāna*)«. Auf diese Weise beschreiben sie das [absolute] Eigenwesen (= den *svabhāva*) der *bhāvas* [47]). — [Und weiter sagen sie:] »Etwas anderes ist das Bewußtsein (*vijñāna*), etwas anderes sind die Sinnesdata (*rūpa*) und wiederum etwas anderes ist die Wahrnehmung (*vedanā*)« — auf diese Weise beschreiben sie die relativen Unterschiede (= den *parabhāva*) der *bhāvas*. Und indem sie dem Bewußtsein usw. in der Gegenwartsphase das *bhāvatva* beilegen, beschreiben sie dasselbe Bewußtsein als *abhāva*, wenn es in die Vergangenheitsphase

[47]) Über diese Definitionen vgl. *AbhK* I 22 ff, 27, 30. *kāṭhinya*, *anubhāva* und *prativijñapti* sind »empirische Funktionen« (*lakṣaṇa* = *vṛtti*) der entsprechenden, transzendenten *pṛthag-dharmas*: der *pṛthivī*, der *vedanā*, des *vijñāna*.

übergegangen ist. [Sie schaffen die Hypostasen des *svabhāva*, des *parabhāva*, des *bhāva* und des *abhāva* und] erfassen nicht das wahre Wesen (*tattva*) der erhabenen und tief verborgenen Lehre von dem Abhängigen Entstehen (= *pratītya-samutpāda* = *śūnyatā* = *niḥsvabhāvatā*). Denn, wie wir gezeigt haben, ergeben sich aus dem *astitva* des *svabhāva*, des *parabhāva* usw. logische Widersprüche. Dagegen ist die Lehre vom *svabhāva* der *padārthas*, welche die Tathāgatas verkünden, frei von den logischen Widersprüchen. Denn die Tathāgatas besitzen eine direkte Erkenntnis des wahren Wesens aller *padārthas*. Deshalb sagen die Wissenden, daß das Wort der Erhabenen Buddhas die einzige Erkenntnisnorm[48]) (*pramāṇa*) ist: es steht mit der Logik im Einklang (*saupapattika*) und ist frei von Widersprüchen (*avisaṃvādaka*). Und deshalb wird auch für das Wort der Buddhas das *āgamatva* in

---

[48]) Man hat wiederholt die Frage aufgeworfen nach der Rolle, welche im Buddhismus der Glaube, die logische Ratio und die Intuition spielen. De la Vallée Poussin hat in seiner Monographie *Bouddhisme, Opininions sur l'histoire de la Dogmatique* 129 ff. eine Reihe von Texten zusammengestellt, welche geeignet sind die Ansicht zu begründen, daß die Lehre des Buddha nichts anderes als ein Glaube gewesen ist. Zugleich wird aber der Leser gewarnt, diese Charakteristik als absolut richtig anzunehmen. Denn »si on peut parfois affirmer quelque chose du Bouddhisme, il est rare qu'on ne puisse affirmer et démontrer le contraire«. In der Tat gibt es ebenso zahlreiche Texte, in denen ausdrücklich hervorgehoben wird, daß nur die selbstgewonnene Erkenntnis die Erlösung garantieren kann.

Mir scheint der Standpunkt des Buddhismus durchaus klar und gar nicht widersprechend zu sein. Daß der Tathāgata die Quelle alles Wissens ist und sein Wort absolut wahr sein muß, daran halten alle Buddhisten fest: alle *dhammā* sind *bhagavan-mūlakā*, *bhagavan-nettikā*, *bhagavan-paṭisaraṇā*. Ein blinder Glaube wird trotzdem von den Jüngern nicht verlangt. Man muß nur dem Erhabenen Lehrer vertrauen, daß der Weg, den Er gezeigt, zum Ziel führt, und dieser Akt des gläubigen Vertrauens (*śraddhā, adhimukti*) ist durchaus kein *sacrificium intellectus*, sondern lediglich die notwendige Vorbedingung für die Entwicklung höherer Fähigkeiten, die dem Jünger erlauben, die Wahrheit mit eigenen Augen zu schauen. Die christlich scholastische Lehre von den *praeambulae fidei* begründet rational die Glaubwürdigkeit der Dogmen, das letzte Wort behält aber der Glaube. Im Buddhismus ist es umgekehrt: hier hat der Glaube einen propädeutischen Wert und wird in den weiteren Phasen des Erlösungsprozeßes durch das Wissen und selbständige Einsicht ersetzt. Der Arahant glaubt nicht an das Wort des Buddha, sondern erkennt seine Wahrheit.

Anspruch genommen (= deshalb hat das Wort der Buddhas den Wert eines Āgama, des autoritativen Kanons). [Denn in der Tat es besitzt drei Vorzüge, welche die Etymologie des Wortes Āgama impliziert]: 1) daß es 'herrührt' (= *āgatatvāt*) von den zuverläßigen (*āpta*) Individuen, d. h. von solchen, welche von allen Irrtümern frei sind; 2) daß es 'hinführt' (*āgamayati*), d. h. zur vollkommenen Erkenntnis des *tattva* gelangen läßt, und 3) daß es 'auf das Ziel gerichtet vorwärts bringt' (*abhimukhyād gamanād*), d. h. die Menschheit, welche sich auf dieses [Wort] stützt, auf dem Wege zum *nirvāṇa* fördert. Andere Systeme [außerhalb des Mahāyāna] stehen durchaus nicht im Einklang mit der Logik. Deshalb behaupten wir, daß sie als Erkenntnisnorm keine Autorität besitzen und nur Pseudo-Āgamas sind.

Und nun, weil jene Theorien über den *svabhāva*, den *parabhāva*, den *bhāva* und den *abhāva* nicht wahr sind — denn es fehlt ihnen die logische Begründung (*yukti-vidhuratvāt*) — deshalb, auf erlösungsbedürftige Schüler Rücksicht nehmend,

> »In dem Kātyāyanāvavāda, Sein und Nicht-Sein erkennend, hat der Erhabene beides: 'Es ist' und 'Es ist nicht' bestritten« [7].

In dem Kātyāyanāvavāda-Sūtra hat der Erhabene gesagt: »Weil, o Kātyāyana, die Welt meistens sei es an dem 'Es ist', sei es an dem 'Es ist nicht' haftet, deshalb wird sie nicht erlöst von dem Ungemach der Geburt, des Alters, der Krankheit, des Todes, des Kummers, der Sorge, des Leids und des Schwermuts. Sie wird nicht erlöst von dem Gefesseltsein in der Folterkammer des aus fünf *gatis* bestehenden *saṃsāra*. Sie wird nicht erlöst von der Trauer nach dem Tode der Mutter, sie wird nicht erlöst von der Trauer nach dem Tode des Vaters«. So in der ausführlichen Darlegung.

Dieses Sūtra wird in den Nikāyas aller Sekten [49] (= in allen Nikāyas) gelesen. Zieht man in Betracht eben diesen Āgama und

[49]) Die Feststellung, daß das Kātyāyana-Sūtra (= *SN* II, 17) von allen Sekten des Buddhismus anerkannt war, ist beachtenswert: sie bestätigt, daß die Lehre des Buddha eine *madhyamā pratipad* gewesen ist. Bedauerlicherweise laßen sich daraus keine Schlüsse über den Charakter des ursprünglichen Buddhismus ziehen, da die Formel vom Vermeiden des *asti* und des *nāsti* verschieden gedeutet werden kann, sei es im Sinne des *kṣaṇa-bhaṅga-vāda*, sei es der *niḥsvabhāvatā*. Für die Mādhyamikas ist

dazu noch die logischen Argumente, die wir oben dargelegt haben, dann wird kein verständiger Mensch imstande sein, die Theorien über den *svabhāva*, den *parabhāva*, den *bhāva* und den *abhāva* für richtig zu halten. Denn sie stehen durchaus im Widerspruch zu der Lehre der Tathāgatas und wurden von dem Erhabenen ausdrücklich abgelehnt.

Wie wird nun [in der zitierten Strophe] der Erhabene näher charakterisiert? — 'Als solcher, welcher Sein und Nicht-Sein erkennt' (*bhāvābhāva-vibhāvin*). Ein Individuum, welches die Fähigkeit besitzt, Sein und Nichtsein (richtig) zu erkennen, heißt 'Sein und Nicht-Sein erkennend'. Weil der Erhabene, wie festgestellt, den wahren *svabhāva* des *bhāva* und des *abhāva* restlos erkannt hat, deshalb heißt er 'Sein und Nicht-Sein erkennend'. Durch eben diesen, 'Sein und Nicht-Sein erkennenden' Erhabenen wurden die beiden Thesen 'Es ist' und 'Es ist nicht' abgelehnt. Deshalb ist es nicht richtig, wollte jemand behaupten, daß die Theorien des *bhāva* und des *abhāva* wahr sind.

Und es heißt [weiter in dem Sūtra]: »'Es ist', das ist, o Kāśyapa, ein *anta*; 'es ist nicht', das ist, o Kāśyapa, ein anderes *anta*. Was nun zwischen diesen beiden *antas* in der Mitte ist, das wird ohne *rūpa*, ohne *nidarśana*, ohne *pratiṣṭhā*, ohne *ābhāsa*, ohne *niketa*, ohne *vijñapti* genannt. Das ist, o Kāśyapa, der Mittlere Pfad, das ist die richtige Erkenntnis der Einzeldinge[50]) (= *dharmāṇām bhūta-pratyavekṣā*)«.

---

das *anta-dvaya-rahitatva* ein Synonym der Aufhebung aller Thesen (= *sarva-dṛṣṭīnām niḥsaraṇam*), der absoluten ἐποχή gegenüber Konstruktionen des diskursiven Denkens. Dabei wird aber wiederholt betont, daß der wahre Weise auch in der Mitte nicht stehen bleibt. Die *śūnyatā* ist keine *dṛṣṭi*.

[50]) Was das mahāyānistische *pratyavekṣaṇa* bedeutet, ergibt sich aus der Erklärung Vinītadevas zu Dharmakīrtis *Saṃtānāntara-Siddhi*, *BB* XIX, 72; russische Übersetzung von Stcherbatsky, *Obosnovanje čužoj oduševlennosti* 50, 78. Vinītadeva sagt: »Es gibt zwei Arten der Allwissenheit der Tathāgatas: 1) die Erkenntnis (*mkhyen-pa*) des *svabhāva* und der *tathatā* aller *dharmas* durch das höhere [intuitive] Wissen, welches dem Spiegel ähnlich ist (*me-loṅ-lta-bu'i-ye-shes* = *ādarśa-sadṛśa-jñāna*) und 2) die Erkenntnis aller wirklichen Gegenstände durch das höhere Wissen, welches [jeden Gegenstand] einzeln untersucht (*so-sor-rtog-pa'i-ye-shes* = *pratyavekṣaṇa-jñāna*). Von diesen [zwei Arten] ist das spiegelähnliche Wissen vollständig frei von der Subjekt-Objekt-Spaltung (= von der *vikalpanā* des *grāhya* und des *grāhaka*); es erkennt den *svabhāva*

Und [ähnlich heißt es in dem Samādhirāja-Sūtra]:

»'Es ist' und 'Es ist nicht' — das sind zwei *antas*. 'Etwas

---

und die *tathatā* aller *dharmas* und eben diese Allwissenheit ist die Allwissenheit im absoluten [metaphysischen] Sinne (*paramārthena*). Denn sie ist ihrem Wesen nach ein [absolutes], alles Empirische übersteigendes (*'ajig-rten-las-'adas-pa*) Wissen. Das höhere Wissen, welches [jeden Gegenstand] einzeln untersucht, wird erreicht unmittelbar nach der Erlangung des meta-empirischen Wissens. Es ist nicht frei von der Subjekt-Objekt-Spaltung und erkennt allseitig alle [Einzel]erscheinungen der empirischen Wirklichkeit (*'ajig-rten-pa'i-rnam-pa-thams-cad = prapañcasya sarvākārāḥ*), alle [Einzel]gegenstände, welche sei es unendlich klein (*phra = sukṣma*), sei es irgendwie verdeckt (*sgrebs-pa = parichanna*), sei es zu weit entfernt (*bskyal-pa = [ati]viprakṛṣṭa*) [und daher dem gewöhnlichen Wahrnehmen unzugänglich] sind. Daher, obwohl es eine Folge [der Erwerbung] des meta-empirischen Wissens ist, so ist es doch seinem Wesen nach ein empirisches Wissen (*'ajig-rten-pa'i-ye-shes-ño-bo-yin-pa'i-phyir-ro*). Und deshalb ist auch diese Art der Allwissenheit, welche auf der höheren Betrachtung im Einzelnen beruht, frei von den Widersprüchen. Wir geben zu, daß sie sich in den Grenzen der Subjekt-Objekt-Spaltung bewegt [und daher nicht absolut wahr ist]; gleichwohl ist sie nicht falsch, weil sie sich selbst als falsch erkennt (= weil sie vom Bewußtsein ihrer Relativität begleitet ist)«.

Das mahāyānistische *pratyavekṣaṇa* ist demnach ein spezifisch modifiziertes postekstatisches Erkennen. Der Heilige hat in dem unmittelbaren, mystischen Intuitus die All-Einheit, das unaussprechbare absolute Wesen der Dinge erlebt und den illusorischen Charakter des diskursiven Denkens, der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Vielheit der empirischen Wirklichkeit durchschaut. Jedesmal nach dem Erwachen aus der Ekstase kehrt er zum normalen Denken und Wahrnehmen: er empfindet, apperzipiert, unterscheidet und schließt, hat aber zugleich das volle Bewußtsein der Illusion, in der er lebt. Er ist ein Taimirika, der von seiner Krankheit weiß, ein Träumender, der ohne zu erwachen seines Träumens bewußt geworden ist. Deshalb verliert für ihn die ganze Welt ihren Wirklichkeitswert, alles ist nur 'als ob', alles nur ein Schein, ungültig, nichtig und gleichsam aufgehoben. Er erlebt passiv die Phänomene, bejaht sie aber nicht und verneint sie nicht, ist völlig frei von allen Ansichten und Behauptungen. Vom Standpunkt der abendländischen Psychiatrie mag eine derartige epochistische Haltung als eine schwere pathologische Störung der '*fonction du réel*' angesehen werden; für die mahāyānistische Erlösungslehre ist sie aber ein höheres Wissen und die notwendige Vorbedingung für die Erlangung der endgültigen Befreiung.

Den Ausdruck *paccavekkhana* etwa im Sinne 'postekstatische Retrospektion' kennt auch der Pāli Buddhismus. Auch hier ist also ein höheres, empirisches Wissen gemeint, welches erst als die Folge der *jhānas* erworben wird. Vgl. S. Z. Aung, *Compendium* 58, 69, 139[7].

ist rein' und 'Etwas ist nicht rein' — auch das sind zwei *antas*. Deshalb, beide *antas* verlassen habend, auch in der Mitte bleibt der Weise nicht stehen«.
»'Es ist' und 'Es ist nicht' — das ist ein Widerstreit (*vivāda*). 'Etwas ist rein' und 'Etwas ist nicht rein' — auch das ist ein Widerstreit. Wer im Widerstreit lebt, beruhigt nicht das Leiden. Streitlosigkeit erreicht habend (*avivādaprāptyā*) vernichtet er das Leiden«.

§ 5. Über die Unmöglichkeit des Werdens und der Veränderung.

Der Gegner stellt die Frage: Angenommen, daß [die *bhāvas*], das Feuer usw. [als unabhängige Einzelsubstanzen] an sich (*svabhāvatas*) wirklich sind. Welche Fehler würden sich daraus ergeben?

Der Mādhyamika: Den Widersinn, der sich daraus ergeben würde, haben wir bereits genannt:

»In Korrelation zu den *hetu* und *pratyayas* geworden, würde der *svabhāva* kontingent sein« [1 und ff.]

Und außerdem: Wenn der *svabhāva* des Feuers usw. wirklich wäre, dann würde das Anderswerden dieses [*svabhāva*], da er doch wirklich seiend ist, nicht möglich sein. Um das festzustellen, sagt [der Lehrer]:

»Wenn das Sein *prakṛtyā* wäre, so würde dessen Nichtsein nicht möglich sein«.

Wenn das *astitva* des Feuers usw. *prakṛtyā* = *svabhāvatas*, wäre, dann würde das *anyathātva* dieses an sich seienden (*prakṛtyā*) *svabhāva* nicht möglich sein. Denn:

»Das Anderswerden der *prakṛti* kann niemals stattfinden« [8]

Gibt man zu, daß [die *bhāvas*], das Feuer usw. [ihre] *prakṛti* d. h. [ihren] *svabhāva* besitzen, dann — weil die *prakṛti* frei von allen *vikāras* ist — wie sollte der *anyathābhāva* möglich sein? Denn nie kann das *anāvaraṇatva* des Raumes [aufhören und] zu etwas anderen werden, und in der gleichen Weise ist auch das *anyathātva* [aller *bhāvas*], des Feuers usw. nicht möglich, wenn [man angenommen hat, daß diese *bhāvas*] *prakṛtyā* existieren. Nun nimmst du aber wahr, daß [die *bhāvas*] zu existieren aufhören, und dieses [Schwinden] beruht wesentlich darauf, daß der Wer-

dezusammenhang (*prabandha*) unterbrochen wird. Weil die [*bhāvas*] Träger von veränderlichen Eigenschaften sind (*vipariṇāmadharmitvād*), wie z. B. die Wärme des Wassers, deshalb muß geschlossen werden, daß sie den *svabhāva* nicht besitzen.

Der Gegner: Du hast [einen folgenden Syllogismus] aufgestellt: 'Das *anyathātva* dessen, was *prakṛtyā* existiert, ist nicht möglich. Weil das *anyathātva* tatsächlich wahrgenommen wird, deshalb besitzen die *bhāvas* keine *prakṛti*'. [Ist dieser Schluß richtig], dann [muß gefragt werden]:

»Wenn es keine *prakṛti* gibt, wessen *anyathātva* würde dann stattfinden?«

Das *anyathātva* wessen = welcher *prakṛti*, da sie doch *svarūpena* gar nicht existiert und wie eine Luftblume irreal ist, würde dann möglich sein? [Es ist für uns klar, daß das Anderswerden ohne ein wirkliches, allen Veränderungen zugrunde liegendes und selbst unveränderliches Substrat gar nicht denkbar ist]. Deshalb behaupten wir [gerade umgekehrt]: weil es nicht vorkommt (= *anupalambhād*), daß ein Ding, dessen *prakṛti* irreal ist, sich verändern könnte, anderseits aber, weil man sieht, daß die Veränderung tatsächlich stattfindet, eben deshalb ist der *svabhāva* wirklich.

Der Mādhyamika erwidert: Daß es keine Veränderung eines nicht an sich (*prakṛtyā* und *svabhāvena*) existierenden Dinges geben kann, daß die Veränderung tatsächlich stattfindet und daß es deshalb eine *prakṛti* gibt — das alles sind Thesen deines [und nicht unseres] Systems. Deshalb müssen vielmehr wir an dich die Frage richten:

»Wenn es die *prakṛti* gibt, wie ist dann das Anderswerden möglich?« [9].

Wie kann etwas *prakṛtyā* und *svabhāvena* existierendes dem *anyathātva* unterworfen werden? [Was an sich wirklich ist, das verändert sich nicht]. Deshalb gibt es kein *anyathātva* dessen, was *prakṛtyā* existiert. Und somit ist die Unmöglichkeit des *anyathātva* in jeder Hinsicht bewiesen. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß es in den *bhāvas* keine *prakṛti* gibt. Wenn wir aber vorher gesagt haben, daß das Wahrgenommenwerden der Veränderung die Irrealität der *prakṛti* impliziert, [so darf daraus nicht gefolgert werden, als ob wir der Ansicht wären, daß die Veränderung

wirklich ist]. Denn dieses Argument bezieht sich nur auf das von unserem Gegner behauptete Wahrgenommenwerden der Veränderung, während wir selbst nie zugegeben haben, daß es ein Anderswerden irgend eines beliebigen *bhāva* geben kann.

§ 6. Nur die Lehre von dem niḥsvabhāvatva ist frei von dem Vorwurf der beiden Ketzereien: des ucchedavāda und des śāśvatavāda.

Als Ergebnis unserer Erörterungen steht fest: daß die *prakṛti* absolut (*atyantas*) irreal ist, daß alle *dharmas* irreal und und ohne *svabhāva* sind und daß die Veränderung ebenfalls irreal ist. Wer trotzdem das Sein und das nicht-Sein der *bhāvas* hypostasiert, für das solche Hypostasen schaffende [Individuum] notwendigerweise [diese zwei Arten der Besessenheit]:

> »Die Besessenheit [durch den Dämon] das *śāśvata-vāda*, daß etwas ist, die Besessenheit [durch den Dämon] des *uccheda-vāda*, daß etwas nicht ist«

'würden sich ergeben' — so ist [die Strophe] zu ergänzen.

Diese [zwei Ketzereien]: der Glaube an die ewige Dauer und der Glaube an das Aufhören der Existenz sind ein Hindernis auf dem Wege zur Erlösung. Sie bringen ein großes Unheil.

> »Deshalb weder auf das Sein noch auf das Nicht-Sein stützt sich der Verständige« [10].

Billigt man die Theorie des *bhāva* und des *abhāva*, so ergibt sich daraus als unerwünschte Konsequenz (*prasaṅga*) die Ketzerei des *śāśvata* und des *uccheda*. Und zwar auf folgende Weise:

> »'Was *svabhāvena* existiert, von dem kann nicht gesagt werden, 'es sei nicht' — so ergibt sich der *śāśvata-vāda*. — 'Etwas existiert nicht mehr, hat aber früher existiert' — so ergibt sich der *uccheda-vāda*'« [11].

Sagt man, daß etwas *svabhāvena* existiert, dann, weil der *svabhāva* unvergänglich ist (*anapāyitvāt*), kann nicht gesagt werden, daß dieses etwas irgendwann [in der Zeit] nicht sein wird (= zu existieren aufhört). Auf diese Weise, wenn man einmal das *astitva* der *bhāvas* (= die Realität der Einzeldinge) zugegeben hat, ergibt sich [folgerichtig] die Ketzerei des *śāśvata*. Und wenn man

das *bhāva-svarūpa* (= den *svabhāva*) in einer früheren Gegenwartsphase (*vartamānāvasthāyām*) zugelassen hat und nachher, da dieser *bhāva* geschwunden ist, die Aussage ʻer sei nicht mehrʼ für richtig hält, so ergibt sich daraus die Ketzerei des *uccheda*. Steht man aber auf dem Standpunkt, daß der *bhāva-svabhāva* gar nicht möglich ist, dann läßt sich [aus dieser Lehre] weder die unerwünschte Konsequenz des *śāśvata* noch die des *uccheda* ableiten, und zwar eben deshalb, weil der *bhāva-svabhāva* als Subjekt begrifflicher Prädizierung nicht hypostasiert wird (= *anupalambhād*).

Der Gegner: Zugegeben [die Richtigkeit der These], daß der *svabhāva* der *bhāvas* irreal ist. Dann ist gewiß die Ketzerei des *śāśvata* ausgeschlossen. [Denn durch die Leugnung des *svabhāva*] wird auch die Theorie des *bhāva* abgelehnt. Muß sich aber nicht aus dieser These die Ketzerei des *uccheda* notwendigerweise ergeben?

Der Mādhyamika erwidert: [Keineswegs]. Denn auch die Theorie des *uccheda* wird abgelehnt. Wer zunächst die Wirklichkeit eines *bhāva-svabhāva* zuläßt und nachher dessen Aufhören für möglich hält, der verfällt wohl in die Ketzerei des *abhāva*. Denn er bestreitet die Wirklichkeit des vorher als wirklich postulierten *svabhāva*. [Das tun wir aber nicht]. Ein gesunder Mensch erblickt nichts von den Haaren, welche ein Taimirika wahrnimmt; indem er sagt, ʻdiese [Haare] seien nichtʼ, sagt er durchaus nicht, daß sie ein ʻseiendes Etwasʼ seien, dessen Sein verneint wurde (= *sa nāstīti brūvan, na kiṃcin nāstīti brūyāt*). Denn das zu verneinende ist in diesem Fall überhaupt nichts reales. In demselben Sinne sagen auch wir, ʻdaß alle *bhāvas* nicht sindʼ, in der Absicht, um bei denjenigen, welche verkehrt sehen, das Haften an dem Irrtum zu beseitigen. Wir sagen so, weil wir die Förderung des fremden Heils als unser höchstes Ziel betrachten. Deshalb sind wir frei [von der Gefahr des] *uccheda-darśana-prasaṅga*.

Denn also heißt es in dem Sūtra: »Hat jemand, o Erhabener, zuerst zugegeben, daß Leidenschaft, Haß und Verblendung wirklich existieren, nachher aber behauptet, daß dieselben [Affekte]: Leidenschaft, Haß und Verblendung nicht mehr wirklich seien, dann ist er ein Negativist [51]) (*nāstika*)«. So in der ausführlichen Darlegung.

---

[51]) Vgl. Anmerkung 22.

[Einer besonderen Kritik bedarf in diesem Zusammenhang der Standpunkt der Yogācāras]. Der Yogācāra glaubt nämlich der Ketzerei des *astitva* dadurch zu entgehen, daß er den *svabhāva* des *citta* und des *caitta* im Sinne des *parikalpita* verneint, zugleich aber das schlichte Gegebensein (= *vastu-mātra*) desselben (*citta* und *caitta*) im Sinne des *paratantra* anerkennt. [Und ähnlich] glaubt er der Ketzerei des *nāstitva* dadurch zu entgehen, daß er das schlichte Gegebensein des *paratantra*, welches die Möglichkeit des Getrübtwerdens und der Läuterung in sich birgt (*saṃkleśa-vyavadāna-nibandha*), als wirklich postuliert. [Indem er so lehrt], gelingt es ihm in Wirklichkeit nicht, den beiden ein *anta-dvaya* bildenden Ketzereien des *astitva* und des *nāstitva* zu entgehen. Denn nach seiner Auffassung nichtseiend ist das *parikalpita* und seiend ist das *paratantra*. Und überdies ist diese Lehre des [Yogācāra] deshalb nicht richtig, weil [das *paratantra*], welches mit der durch *hetu* und *pratyayas* bewirkten [kontingenten Wirklichkeit] identisch ist, wie wir bewiesen haben, *svabhāvena* nicht existiert. Das Mādhyamika-System ist somit die einzige Lehre, welche tatsächlich frei ist von dem *prasaṅga* der beiden ein *anta-dvaya* bildenden Ketzereien des *astitva* und des *nāstitva*. Dem Vijñāna-vāda und den anderen Systemen [kommt dieser Vorzug] nicht [zu] [52]).

Daher also heißt es in der Ārya-Ratnāvalī:

> »Frage diejenigen, die sich zum System des Sāṃkhya und des Vaiśeṣika, zum Jinismus, zum Pudgala-vāda und zum Skandha-vāda bekennen, ob diese Lehren die Überschreitung des Seins und des Nichtseins verkünden. — ‘Weil sie zum ureigensten Wesen des Dharma gehört, deshalb erkenne die

---

[52]) Die Lehre der Yogācāras von den drei *svabhāvas*, genauer: von den drei Aspekten (*lakṣaṇa*), unter denen die absolute Wirklichkeit betrachtet werden kann, ist eine konsequente Weiterentwicklung der Lehre von den zwei Wahrheiten, dem *paramārtha-satya* und dem *saṃvṛti-satya*. Der *parikalpita-svabhāva* ist die absolute Einbildung, das Irreale; der *paratantra-svabhāva* ist die relative Wirklichkeit der pluralistischen *dharma*-Theorie; der *pariniṣpanna-svabhāva* ist das Fehlen des *parikalpita* und des *paratantra* = die Alleinheit (*satataṃ dvayena rahitaṃ* = *anabhilāpyaṃ* = *aprapañcātmakaṃ* = *tattvam*). Für die Mādhyamikas ist beides: das *parikalpita* und das *paratantra* irreal, die Yogācāras machen indessen einen Unterschied zwischen dem *vikalpa* und dem *parikalpa*. Vgl. de la Vallée Poussin. *Vijñaptimātratāsiddhi* I, 516.

tiefsinnige [Wahrheit von der] Überschreitung des Seins und des Nichtseins' — das verkündet [allein] die nektargleiche Lehre der Buddhas (= das Mahāyāna)«.

Sofern es sich um Individuen handelt, welche erst [allmählich] erzogen werden müssen (= *vineya-jana*), so sind sowohl der Vijñāna-vāda als auch der Pudgala-vāda der Sāṃmitīyas durchaus förderlich im [Prozeß des] Erwachens zur absoluten Erkenntnis. Denn diese Systeme sind eine Vorbereitung zum Schauen des Absoluten (*paramārtha*). Deshalb wurden sie durch den Erhabenen, der sich durch das Gefühl des universalen Mitleids leiten läßt, im Sinne des *neyārtha* verkündet. Den Wert des *nītārtha* haben diese [Systeme] nicht [53]).

Darüber also äußert sich das Samādhirāja-Sūtra:

»Wer die Eigenart des *nītārtha* in den Sūtrāntas erkennt, der weiß in welchem Sinne der Erhabene die *śūnyatā* gelehrt hat. Er weiß, daß sooft von dem *pudgala*, von dem *sattva* und von dem *puruṣa* die Rede ist, diese *dharmas* nur im Sinne des *neyārtha* gemeint sind«.

Näheres [über die Theorie der doppelten Auslegung] ist aus der Belehrung des Akṣayamati und ähnlichen Texten zu entnehmen.

---

[53]) Candrakīrti nennt wiederholt brahmanische und buddhistische Schulen, die das Prinzip der *niḥsvabhāvatā* nicht kennen, bezw. falsch verstehen: die Sāṃkhyas, die Vaiśeṣikas, die Skandhavādins (Vaibhāṣika und Sautrāntika), die Pudgalavādins (Sāṃmitīya und Vatsīputrīya), die Vijñānavādins und die Cārvākas. Die Mīmāṃsakas und die Jainas werden wohl erwähnt, auf ihre Lehren geht aber Candrakīrti, so weit ich sehe, nirgends ein. Das vollständige Schweigen über den Vedānta ist bezeichnend. Interessant ist das Verhältnis zu den Pudgalavādins: Candrakīrti betrachtet sie ohne Bedenken als Buddhisten; ihre Lehre ist durchaus nicht schlechter als der *skandha-vāda*. Sie ist falsch vom absoluten Standpunkt, besitzt aber trotzdem einen propädeutischen Wert als Vorbereitung für das Schauen des *paramārtha*. Ähnlich äußert sich Candrakīrti in dem *Madhyamaka-Avatāra* VI, 86. Dagegen hält Śāntideva die Pudgalavādins für Pseudobuddhisten. Vgl. *Bodhicarya-Avatāra* IX, 60; de la Vallée Poussin, *Notes préliminaires* zu der Übersetzung des *AbhK* IX. Über die Unterscheidung des *neyārtha* und des *nītārtha* vgl. das *Akṣayamati-Sūtra*, zitiert *Pr.* 43[4]; P. L. Vaidya, *Études sur Āryadeva* 19.

Solange [die Wesen in dem] *prasaṅga* des *anta-dvaya* der beiden Ketzereien des *bhāva* und des *abhāva* [befangen sind], dauert der leidvolle Kreislauf der Wiedergeburten. — [Das müssen die Erlösungsbedürftigen einsehen]. Und wenn sie das eingesehen haben, müssen sie durch das völlige Aufgeben aller *anta-dvayas* den Mittleren Pfad richtig pflegen [und realisieren = *bhāvanīyā*].

Denn also hat der Erhabene [in dem Samādhirāja-Sūtra] gesagt:

»Zerstöre das Wissen, welches auf dem Gegensatz von Sein und nicht-Sein beruht. Denn unzugänglich dem begrifflichen Denken und nicht ein Sein (*abhūta* = *a-bhāva*) ist die Alleinheit (= *sarvam*). Die Einfältigen, die sich durch den Trieb zum begrifflichen Denken leiten lassen, leiden in hundert Millionen von Wiedergeburten«.

»Wer den *bhāva* als *abhāva* erkennt, der haftet niemals an allen *bhāvas*. Wer niemals haftet an allen *bhāvas*, der erreicht die Sphäre der Merkmallosen Versenkung«.

»'Ich erinnere mich dessen, was früher war, in der vergangenen Zeit, in der unendlichen Weltperiode' — [also spricht] der Beste der Männer. Entstanden ist der Vollender des Ziels der Menschheit, der große Seher, aus dem Nicht-Sein hervorgegangen, existiert er als [bloßer] Name«.

»Kaum geboren, unter dem Himmel stehend, hat er verkündet die Irrealität aller Dinge. Eine adäquate Terminologie (*anurūpaṃ nāmadheyaṃ*) hat er geschaffen, mit einem Wort[54]) hat er das Universum erkannt«.

---

[54]) Dem normalen, durch Unwissenheit und Leidenschaft getrübten Denken ist die Alleinheit, die Totalität des Seienden schlechthin unzugänglich. Denn jeder Begriff ist an einen Aspekt gebunden, ist ein Begreifen vom bestimmten Standpunkt, eine *dṛṣṭi*. Der vollendete Geist des Tathāgata ist aber frei von dieser Gebundenheit: indem er jeden *dharma* als leer, illusorisch und irreal weiß, weiß er zugleich die Ganzheit. Er schaut das All in jedem Teile und alle Teile in dem All. Vgl. *Pr.* 128 *ekena sarvaṃ jānāti, sarvam ekena paśyati.* Durch die Gabe des *pratyavekṣaṇa-jñāna* besitzt er die Allwissenheit eines intellectus archetypus: in adäquater, eindeutiger Terminologie (*anurūpam nāmadheyam*) expliziert er restlos die Vielheit der empirischen Wirklichkeit. Auf diese Weise ist für ihn das »ordnungsmonistische Ideal« verwirklicht (vgl. Driesch, *Wirklichkeitslehre* 256) d. h. er ist im Besitz eines Begriffs, aus dem heraus das Wissen um das Sosein und das Dasein sämtlicher Dinge, die in dem

»Alle Götter stießen den Ruf aus: 'Ein irrealer Name ist der Buddha'. Kaum geboren tat er sieben Schritte, die Nicht-Realität der Dinge (*abhāva dhārmaṇa*) hat er zugleich verkündet«.

»Wenn der Buddha erscheint, der König des Dharma, aller *dharmas* Verkünder, der Weise, dann ertönt der Ruf von der Irrealität der Dinge im Gras und Gebüsch, in den Bäumen und in den Pflanzen, in den Felsen und in den Bergen [55])«.

»Soweit es Töne gibt in diesem Universum — alle [an sich] irreal, denn nichts ist real — die Stimme [sind sie, welche] erschallt [aus dem Munde] des Tathāgata, des Lehrers der Welt«.

bhāva = *sattā* bedeutet, daß [etwas] realiter existiert. Weil die *sattā*, der *svabhāva* aller *bhāvas* (= aller Gegenstände des pluralistischen Universums) irreal ist, deshalb sind alle *dharmas* ein *a-bhāva* (= ein Nicht-Sein). Sie sind leer (*śūnya*) im Sinne des *niḥsvabhāvatva*. Diese Lehre hat [der Erhabene] in den Prajñā-Pāramitās verkündet. Und weil [außerdem] die Unmöglichkeit des *bhāva-svabhāva* auch logisch begründet werden kann, deshalb heißt es:

Universum existieren, abgeleitet werden kann. Deshalb kann der Tathāgata 'alle *dharmas* durch einen Laut lehren'. Die Sarvāstivādins als konsequente Pluralisten bestreiten die Möglichkeit einer solchen intellektuellen Anschauung. Vgl. Masuda, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools* 19, 52 und Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus* 24.

55) Daß die Stimme des Tathāgata illusorisch ist, daß Buddha seit seiner Erleuchtung kein Wort gesprochen hat, sind bekannte Thesen des mahāyānistischen Docetismus. Hier haben wir eine andere Formulierung desselben Gedankens: das ganze Universum, die ganze Natur läßt den *dharma-śabda* erschallen 'wie ein mechanisches Instrument, welches Töne von sich gibt, wenn es durch den Wind in Bewegung gesetzt wird'. *Pr.* **366** [8]; vgl. auch *Śikṣā-Samuccaya* 284 [9] (Zitat aus dem *Dharma-Saṃgiti-Sūtra*): *yadi buddhā na bhavanti, gagana-talād dharma-śabdo niścarati kuḍma-vṛkṣebhyaś ca.* Daß Bäume und Pflanzen, Steine und Berge sprechen können, ist eine dem indischen Märchen und der indischen Mythologie geläufige Vorstellung. Allerdings spricht in solchen Fällen gewöhnlich eine unsichtbare *devatā*, hier ist aber eine Art Sphärenharmonie gemeint.

»Der Ruf ertönt von der Irrealität der Dinge«.

So ist der Sinn dieser und ähnlicher Sūtrastellen, [in denen der *bhāva* geleugnet wird], zu verstehen. Nun soll aber auch der *a-bhāva* geleugnet werden, indem [die Dinge doch relativ] existieren [und kein pures Nichts sind]. Deshalb heißt es:

»So weit es Töne gibt in diesem Universum — alle [an sich] irreal, denn nichts ist real usw.«.

Die Negation des *bhāva* bedeutet [in dem System der Mādhyamikas] lediglich die Negation des [pluralistischen] *svabhāva* [und darf mit dem Standpunkt des Nihilismus und des Negativismus nicht verwechselt werden].

XVI

Kritik der Lehre von der Gebundenheit und von der Erlösung.

§ 1. Über die Irrealität des saṃsāra.

a) Widerlegung der hīnayānistischen These von dem Wandern der saṃskāras (saṃskārāḥ saṃsaranti).

[Der Gegner wendet ein:] Es gibt den *svabhāva* in den *bhāvas*, weil der *saṃsāra* wirklich ist. Hier in der Welt bedeutet das Wort *saṃsāra* das Wandern, [d. d.] das Übergehen von einer Daseinsform zu einer anderen (*gater gaty-antara-gamanaṃ*). Gäbe es in den *bhāvas* keinen *svabhāva*, wie könnte dann der *saṃsāra* das Übergehen von einer Daseinsform zu einer anderen sein? Das Wandern der *saṃskāras* [56]), welche irreal sind wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, ist doch überhaupt nicht möglich. Deshalb [behaupten wir:] weil der *saṃsāra* wirklich ist, gibt es den *svabhāva* in den *bhāvas*.

[Darauf] erwidert [der Mādhyamika:] Wenn der *saṃsāra* wirklich wäre, so würde es allerdings den *svabhāva* in den *bhāvas* geben. Das ist aber nicht der Fall. Wenn nämlich der *saṃsāra* wirklich wäre, dann müßte er notwendigerweise entweder ein *saṃsāra* der *saṃskāras*, oder ein *saṃsāra* des *sattva* (= des ganzen Individuums) sein. Nun ist aber beides falsch. Um das zu zeigen sagt [der Lehrer:]

---

[56]) *saṃskāra* hat zwei Bedeutungen: *saṃskriyata etad* = *saṃskṛta* und *saṃskriyata anena* = *saṃ-bhūya-kāri*. Vgl. Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 7 Anm. und S. Z. Aung, *Compendium* 275. In dem Satz *saṃskārāḥ saṃsaranti* sind die *saṃskṛta-dharmas*, das 'Bewirkte' überhaupt, nicht die 'bewirkenden Kräfte', gemeint.

»[Nimmt man an,] daß die *saṃskāras* wandern, so wandern sie nicht als beharrlich (*nitya*) und ebensowenig als nicht beharrlich. Auch für den *sattva* gilt dieselbe Methode der Argumentation« [1].

Macht man die Annahme (*parikalpyate*), daß im *saṃsāra* die *saṃskāras* wandern, so erhebt sich die Frage, ob sie als etwas Beharrliches oder vielmehr als etwas nicht Beharrliches wandern. Als etwas Beharrliches wandern sie nicht, weil [das Beharrliche] nicht aktionsfähig ist (*niṣkriyatvād*). Denn nur an dem nicht Beharrlichen[57]), wie es [die empirischen Gegenstände wie] Töpfe usw. sind, wird die Aktionsfähigkeit (*kriyā*) [als Eigenschaft] postuliert (*upalambhāt*). Und nun [die Annahme, daß die *saṃskāras*] als etwas nicht Beharrliches [im *saṃsāra*] wandern. Was nicht beharrt, schwindet sofort nach der Entstehung (*ye hy anityās ta utpāda-samanantaram eva vinaṣṭāḥ*). Wie können also die bereits geschwundenen *saṃskāras*, da sie irreal sind wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, im Gehen begriffen sein? Der *saṃsāra* der nicht beharrlichen *saṃskāras* ist mithin ebenfalls irreal[58]).

---

[57]) Aktionsfähigkeit = Existenz. Das Beharrliche (*nitya* = *sthāyin* = *asaṃskṛta*) ist irreal, weil es nicht wirken kann. Eine ausführliche Begründung dieser These gibt *Sarva-Darśana-Saṃgraha* 20 ff. Auch Vasubandhu *AbhK* IX, 223 beruft sich auf denselben Grundsatz, um die Unmöglichkeit eines *asaṃksṛta-pudgala* zu beweisen. Die Auflösung der Wirklichkeit in eine Sukzession von substratlosen Wirkungsmomenten gehört zu den Grundlehren der Sautrāntikas: die ganze Wirklichkeit erschöpft sich in e i n e m Wirkungsmoment, sie ist daher überhaupt nichts anderes als »Fähigkeit zu wirken« (*artha-kriyā-kāritva*). Anders verstehen die Existenz die Vaibhāṣikas, da sie neben den *saṃskṛta-dharmas* auch die drei *asaṃskṛtas*: den *ākāśa*, den *pratisaṃkhyā-nirodha* und den *apratisaṃkhyā-nirodha* annehmen. In der Logik bedeutet das *artha-kriyā-kāritva* etwa so viel wie 'praktische Bewährtheit', und wird sowohl von den Buddhisten als auch von den brahmanischen Naiyāyikas als das notwendige Merkmal der wahren Erkenntnis betrachtet. Doch darf nicht übersehen werden, daß der »buddhistische Pragmatismus« der Sautrāntika-Yogācāras (Dignāga, Dharmakīrti) in dem *artha-kriyā-kāritva* den Inhalt, die Naiyāyikas dagegen nur das Kriterium der Wahrheit erblicken. Das hat treffend S. R a d h a k r i s h n a n, *Indian Philosophy* II 128 hervorgehoben. Über den Zusammenhang des *artha-kriyā-kāritva* mit dem *kṣaṇa-bhaṅga-vāda* vgl. D a s g u p t a, *A History of Indian Philosophy* 163, A. B. K e i t h, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* 181.

[58]) Der populäre Buddhismus spricht von der *anityatā* alles Irdischen im Sinne der Vergänglichkeit: nichts ist ewig; was geboren wurde,

[Nun meint aber der Hīnayānist, daß die Lehre von dem *saṃsāra* mit der *anityatā* der *saṃskāras* wohl vereinbar ist. Er

---

altert und stirbt. Geburt, Altwerden und Tod sind das »Gesetz des Lebens« (*evaṃ-dhammā hi pāṇino*: *ThaG* 552—553, *SNp* 574 usw.). Es erübrigt sich zu sagen, daß dieser Begriff der *anityatā* nicht speziell buddhistisch, sondern allgemein indisch ist. Vgl. etwa *Brahma-Purāṇa* II, 54.

In der Dogmatik der buddhistischen Sekten ist die *anityatā* ein Äquivalent des *saṃskṛtatva*. 'Alle *saṃskāras* (= *saṃskṛta-dharma*) sind *anitya*' bedeutet, daß sie in jedem Moment des *saṃtāna* durch vier (oder drei) *saṃskṛta-lakṣaṇas*: das Entstehen (das Bestehen), (den Verfall) und die Vernichtung gekennzeichnet sind.

A) anityatā in der Dogmatik der älteren Sekten. Es gibt vier (oder drei) *samskṛta-lakṣaṇas*, darunter das *lakṣaṇa* der relativen Dauer (*sthiti, saṃtati*). Die *saṃskāras* sind momentan (*kṣaṇika*), aber doch nicht absolut dauerlos. Der Verfall (*jarā*) ist das Anderswerden des Bestehenden, eine Veränderung, die zugleich ein relatives Beharren voraussetzt (*ṭhitassa aññathatta, sthity-anyathātva*). Vgl. *AN* I, 152; *SN* III, 39; *Kvu* I, 61, *AbhK* II, 223; *Pr*. 145.

a) Nach der Lehre der Theravādins gibt es drei *sankhata-lakkhaṇas*: *uppāda, ṭhiti* und *bhaṅga*. Jeder *dharma* entsteht in einem Moment, dauert, besteht und wirkt in dem zweiten Moment, und vergeht in dem dritten Moment. Diese drei Momente bilden zusammnn ein Bewußtseinsmoment (*citta-kkhaṇa*). Der Akt der sinnlichen Wahrnehmung dauert siebzehn Bewußtseinsmomente. Die These der Pubbaseliyas, daß alle Phänomene *eka-citta-kkhaṇika* sind, wird abgelehnt, weil sich sonst die Gleichzeitigkeit des *cakkhāyatana* und des *cakkhu-viññāna* ergeben würde. *Kvu* II, 620; *Points of Controversy* 363, 374; S. Aung, *Compendium* 25. Ähnlich lehrten die Vātsīputrīyas, daß nur manche *saṃskāras* momentan sind, vgl. Masuda, *Origin and Doctrines of Early Buddhist Schools* 54.

b) Die Sarvāstivādins (Vaibhāṣikas) nehmen vier *saṃskṛta-lakṣaṇas* an: *utpāda, sthiti, jarā* und *anityatā* (*vyaya*), welche ihrerseits unabhängige *dharmas* sind und in die Rubrik der *rūpa-citta-viprayukta-saṃskāras* gehören Sie erscheinen gleichzeitig in jedem Moment des *saṃtāna* als kooperierende Kräfte, welche den Übergang des *dharma* aus der Existenzphase der Zukunft in die Gegenwart (= die Geburt), das Wirken im Gegenwartsmoment (= das Bestehen), das Sich-Erschöpfen im Wirkungsmoment (= der Verfall) und endlich den Übergang in die Existenzphase der Vergangenheit (= das Schwinden) determinieren. Die unendlich kleine Zeit, die jedes Element braucht, um aus der zukünftigen Potentialität in den Zustand der Beruhigung zu übergehen, ist der Moment (*kṣaṇa*). Die Momentanheit alles Seienden bedeutet also die Momentanheit der Manifestation, während die wahre Beschaffenheit des *dharma*, sein *svabhāva*, ewig, transzendent und durch das Werden unberührt ist. Weil die *saṃskṛta-lakṣaṇas* selbst *pṛthag-dharmas* sind, deshalb werden auch sie von den entsprechenden *anulakṣaṇas* begleitet: von der Geburt der Ge-

sagt:] die *saṃskāras* wandern [im *saṃsāra*], obwohl sie nicht beharrlich sind. Durch die *paraṃparā* der Relation Ursache und Wirkung bilden sie eine stetige (*avicchinna*) Reihe und haben [so als aktive Kräfte] ihren Fortbestand im *saṃtāna*.

[Der Mādhyamika erwidert:] Auch diese [Theorie] ist nicht möglich. Eine Wirkung (*kārya*), welche eben entstanden ist, wandert nicht. Denn sie kommt von nirgendswoher und geht nirgendswohin. Und ebensowenig wandert eine Ursache (*kāraṇa*),

---

burt, von dem Bestehen des Bestehens usw., so daß insgesamt mit jedem *mūla-dharma* acht Elemente zusammenwirken. Vgl. *AbhK* II, 223—225. Die Theorie der *anulakṣanas* nehmen auch die Sāṃmitīyas an. Vgl. *Pr.* 148.

B) Der radikale *kṣaṇa-bhaṅga-vāda* der Sautrāntikas. *anityatā* = *saṃskṛtatva* bedeutet absolute Dauerlosigkeit. Der Moment ist nicht etwa ein Minimum der wahrnehmbaren Zeitstrecke, ein Zeitatom mit meßbaren Dimensionen, wie die Vaibhāṣikas lehren, sondern das unfaßbare, dem diskursiven Denken unzugängliche Jetzt, welches keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende hat. Die *dharmas* erscheinen und verschwinden; sie habe keine *sthiti* innerhalb des Moments und auch kein *sthity-anyathātva*. Die *saṃskṛta-lakṣaṇas* sind nur konventionelle Ausdrücke, um die Tatsache der Momentanheit zu umschreiben, und dürften unter keinen Umständen als *pṛthag-dharmas*, als selbstständige Kräfte hypostasiert werden.

Nach Vasubandhu, *AbhK* II, 22 sind zwei Interpretationen der überlieferten Lehre im Sinne der Sautrāntikas zulässig:

a) Die *lakṣaṇas* kennzeichnen den *saṃtāna* (= *pravāha*), nicht den *kṣaṇa*: die Geburt ist der erste Moment des Stromes, die Vernichtung sein Ende, das Bestehen — der Strom selbst als 'derselbe', das Anderswerden (*sthity-anyathātva*) die Differenzierung der Momente, die Tatsache, daß jeder folgende Moment ein anderer ist (*pūrvāpara-viśiṣṭatā*), obwohl er zu derselben 'Einheit des Werdezusammenhangs' gehört.

b) Die *lakṣaṇas* beziehen sich auf den *kṣaṇa*. Weil die Sautrāntikas die Realität des *dharma* in den Existenzphasen der Zukunft und der Vergangenheit nicht anerkennen, deshalb erscheint jeder *dharma* in dem *saṃtāna* 'ohne früher existiert zu haben' (= *abhūtvā bhavati*): dieses Ins-Dasein-Treten heißt konventionell 'die Geburt'. Das restlose Schwinden und Zu-Nichts-Werden im nächsten Moment ist 'die Vernichtung'. Der *dharma* dauert also überhaupt nicht, trotzdem darf man von seiner *sthiti* sprechen insofern, als er in dem *dharma* des nächsten Moments 'gleichsam fortdauert' (*avatiṣṭhata iva*). Die *sthiti* wird also auch hier als 'Einheit des Werdezusammenhangs', als Werdekohärenz' (*paraṃparā* = *uttarottara-kṣaṇānubandha*) aufgefaßt. Jeder Moment ist aber ein anderer als der vorhergegangene, und in diesem Sinne ist der Werdezusammenhang zugleich ein Anderswerden, die *sthiti* ein *anyathātva*.

C) Die Kritik der Mādhyamikas richtet sich sowohl gegen die Vaibhāṣikas als auch gegen die Sautrāntikas. Gegen die Lehre von den drei

welche [bereits] geschwunden ist. Denn auch sie kommt von nirgendswoher und geht nirgendswohin. Die Vergangenheit und die Zukunft realisieren sich nicht außerhalb der momentanen Dauer (*mātra* = *kṣaṇa*) eines [sich eben manifestierenden] *saṃskāra*. Was bereits geschwunden ist (= das Vergangene) und was noch nicht entstanden ist (= das Zukünftige), das existiert nicht.

Will aber jemand behaupten, daß der vorhergehende Moment nach der Entstehung des folgenden Moments [im *saṃtāna*]

Existenzphasen wird geltend gemacht, daß der *dharma* nur in seinem momentanen Wirken existiert, daß sich also die Zukunft und die Vergangenheit außerhalb des Moments nicht realisieren können. Der *kṣaṇa-bhaṅga-vāda* der Sautrāntikas wird gleichfalls abgelehnt. Die These, daß der Moment in der Einheit des Werdezusammenhanges, d. h. in der *paraṁparā* der Relation Ursache-Wirkung 'in gewissem Sinne' fortdauert, ist eben nur eine nicht präzise, metaphorische Redensart. Der Begriff der Fortdauer ist nur dann möglich, wenn die aufeinander folgenden Momente wirklich identisch ist, das ist aber, abgesehen von anderen Gründen, durch die Bedeutungs des Begriffs Moment a priori ausgeschlossen. Stellt man sich aber auf den Standpunkt der absoluten Verschiedenheit der *dharmas* im *saṃtāna*, so ist das identisch mit der Leugnung der Einheit des Werdezusammenhanges. Denn was berechtigt uns, eine Serie von substratlosen Momenten als eine Einheit zu betrachten? Und wie können wir sagen, daß eine solche Serie in einem bestimmten Moment zu Ende ist, daß sie aufhört und nicht mehr fortgesetzt wird? In der Tat läßt sich auf dem Boden des radikalen *kṣana-bhaṅga-vāda* kein zwingender Grund angeben, weshalb nicht jedes beliebige Element *x*, wenn es nur *samanantaram* = unmittelbar nach dem geschwundenen Element *y* irgendwo, in irgend einem beliebigen *saṃtāna*, auftaucht, als Fortsetzung des Elements *y* angesehen werden könnte. Praktisch würde freilich diese Konsequenz die Leugnung der Erlösung implizieren: der bereits erlöste Arhat würde in einem *pṛthag-jana* weiterleben und die bereits erloschene Lampe würde in einer anderen Lampe weiterleuchten.

Die Ethik und die Soteriologie des älteren, hīnayānistischen Buddhismus war an den Begriffen der *anityatā* und des *saṃskṛtatva* orientiert. Diese Begriffe haben auf dem Boden der mahāyānistischen All-Einheitslehre ihren Sinn und ihre Berechtigung verloren. Die Welt ist nichtig und leidvoll nicht deshalb, weil die *dharmas* vergänglich und unbeständig sind, sondern deshalb, weil sie illusorisch und irreal sind. Im Mittelpunkt der buddhistischen Weltanschauung stehen jetzt die Begriffe der *niḥsvabhāvatā* und der *śūnyatā*. Die Irrealität des *saṃtāna* und die Gleichsetzung des *saṃsāra* mit dem *nirvāṇa* waren die wichtigsten Konsequenzen dieser Entwicklung.

fortbesteht (= weiter wandert), so könnte das richtig sein nur unter der Voraussetzung, daß der vorhergehende und der folgende Moment miteinander identisch sich. Das sind sie aber nicht, indem der eine Moment die Ursache und der andere die Wirkung ist, [z. B.] das Gesehene und das darauf folgende Bewußtsein des Sehens.

Und ferner: bei der Annahme der Identität würde es unmöglich sein, eindeutig zu bestimmen, ob ein Moment früher oder später sei (*ekatvē sati pūrvottara-kṣaṇa-vācyataiva na syāt*). Denn in der Tat kann derselbe, mit sich selbst identische (*eka*) Devadatta nicht zugleich als der frühere und der spätere bezeichnet werden. In derselben Weise würde auch hier die Prädizierung (*vyapadeśa*) [der Momente] als früher und später infolge der Identität nicht möglich sein.

[Endlich sei] noch [auf diese absurde Konsequenz der Identitätstheorie hingewiesen:] Besitzt der frühere Moment gegenüber dem folgenden Moment kein unabhängiges, gesondertes Sein (= *avyatiriktatvād*), dann ist auch die Aussage »der frühere Moment sei geschwunden« nicht zulässig. [Und umgekehrt:] besitzt der folgende Moment gegenüber dem früheren Moment kein unabhängiges, gesondertes Sein, dann ist auch die Aussage »der folgende Moment sei entstanden« nicht zulässig.

[Wir untersuchen] jetzt [die entgegengesetzte These], daß der *saṃsāra* wohl möglich ist, wenn man das Anderssein (*anyatva* = *vyatiriktatva*) [der Momente 'früher' und 'später' postuliert]. Indessen, sollte diese Annahme richtig sein, so würde sich daraus ergeben, daß der *saṃsāra* auch bei den Arhats möglich ist. Denn die Fortsetzung (= *utpatti*) des *saṃsāra* würde dann in dem anderen *pṛthag-jana* stattfinden. Und es würde sich ergeben, daß eine bereits erloschene Lampe in einer anderen Lampe immer weiter leuchten kann.

[Zusammenfassend: weder das *ekatva* noch das *anyatva* der Momente ist richtig. Mit anderen Worten: es gibt überhaupt keine Momente. Die hīnayānistische Theorie des *saṃsāra* ist falsch].

[Zu demselben Ergebnis gelangen wir auf dem Wege] einer anderen [deductio ad absurdum. Wir gehen aus von dem folgenden Trilemma:] der vorhergehende Moment, aus dem der folgende Moment entsteht, ist [notwendigerweise] sei es »bereits geschwunden« (*naṣṭa*), sei es »noch nicht geschwunden« (*anaṣṭa*),

sei es »eben im Schwinden begriffen« (*naśyamāna*). [Es läßt sich zeigen, daß keine von diesen drei Möglichkeiten zulässig ist]. a) Nimmt man an, daß [der folgende Moment] aus dem *naṣṭa* hervorgeht, so würde daraus folgen, daß der Sproß sogar aus einem durch das Feuer verbrannten Keim entstehen kann, daß es also ein Entstehen ohne Ursache gibt. b). [Wenn man behauptet], daß [der folgende Moment] aus dem *anaṣṭa* hervorgeht, so würde daraus folgen, daß die Entstehung des Sprosses noch vor der Entfaltung des Keimes stattfindet (*avikṛte 'pi bīje 'ṅkurodayaḥ syāt*), daß also die Ursache und die Wirkung gleichzeitig nebeneinander existieren (*kārya-kāraṇayoś ca yaugapadyaṃ syāt*). Die Entstehung würde somit auch hier ohne Ursache sein. c). Meint man aber, daß [der folgende Moment] aus dem *naśyamāna* entsteht, [so ist das ebenfalls unhaltbar]. [Erstens], weil ein *naśyamāna*, das weder *naṣṭa* noch *anaṣṭa* sein soll, überhaupt nicht existiert, und [zweitens], weil sich aus [der Theorie des] *naśyamāna* zugleich die genannten Widersprüche des *naṣṭa* und des *anaṣṭa* [ergeben würden]. Somit ist die Entstehung aus dem *naśyamāna* ebenfalls unmöglich.

[Wir fragen:] wie soll es denn überhaupt möglich sein, die Begriffe der Ursache und der Wirkung, des früheren und des folgenden Moments eindeutig voneinander abzugrenzen (= *vyavasthā*)? [Weil die Momente irreal sind, ist eine solche Abgrenzung offenbar gar nicht möglich]. Ist aber eine solche eindeutige Abgrenzung des Früheren und des Späteren, der Ursache und der Wirkung, gar nicht möglich, dann gibt es auch keinen *saṃtāna*, und weil es keinen *saṃtāna* gibt, dann gibt es auch keinen *saṃsāra*, so wie ihn die Hīnayānisten auffassen (= *nāsti bhavatāṃ saṃsāraḥ*). Damit [haben wir endgültig bewiesen], daß es auch keinen *saṃsāra* der nicht beharrlichen *saṃskāras* geben kann.

b) Widerlegung der personalistischen These von dem Wandern des sattva.

Nun gibt es manche, welche sagen: weil sich [aus der Theorie des *saṃtāna*] Schwierigkeiten für [die Erklärung der] Wiedergeburt ergeben (= *utpatti-vidhuratvāt*), deshalb wandern in Wirklichkeit nicht die *saṃskāras*, sondern der *sattva* (= das ganze Individuum).

Darauf erwidert [der Lehrer]: »Auch für den *sattva* gilt dieselbe Methode der Argumentation«. [Das heißt]: will man behaupten, daß in *saṃsāra* das ganze Individuum wandert, so muß auch hier [dieselbe Alternative] geprüft werden: Wie ist dieses Individuum, welches wandert? Ist es beharrlich oder nicht beharrlich? Die Methode der Argumentation ist bei [der Annahme des] *sattva* die gleiche, wie bei [der *saṃtāna*-Theorie, welche das] Wandern der *saṃskāras* [postuliert]. [Die Hypothese], daß im *saṃsāra* ein *sattva* wandert, ist daher ebenfalls unhaltbar.

[Der Pudgalavādin] wendet ein: Der Nachweis, daß der *saṃsāra* unmöglich ist, kann für den *sattva* und für die *saṃskāras* nicht der gleiche sein. Es wurde gesagt, daß die *saṃskāras* entweder *nitya* oder *anitya* sind, und es wurde gezeigt, daß das Wandern in beiden Fällen nicht möglich ist. Der *ātman* darf indessen mit Hinblick auf die Alternative *nitya* oder *anitya* nicht prädiziert werden (= *na caivam ātmā nityānitya-bhūtaḥ*). Denn genau so, wie es nicht möglich ist, eindeutig zu bestimmen, ob [der *ātman*] mit den *skandhas* wesensidentisch oder verschieden ist, genau so muß auch seine Unbestimmbarkeit (*avaktavyatā*) in Bezug auf [das Begriffspaar] *nityatva* und *anityatva* festgestellt werden [59]). Die dargelegte deductio ad absurdum (*doṣa-prasaṅga*) läßt sich somit nicht auf den Satz anwenden, daß der *ātman* im *saṃsāra* wandert.

---

[59]) Über die *avācyatā* des *pudgala* vgl. *Kvu* I, 60 ff; *AbhK* IX 232; *Pr.* 288 [9], 436 [2], 438 [2], 576 [5]. Nach der Lehre der Vātsīputrīyas (= Sāṃmitīyas) gibt es neben den *saṃskṛta* und *asaṃskṛta-dharmas* noch eine dritte Kategorie der undefinierbaren (*anirvācanīya*, *avaktavya*) Realität. Zu dieser Kategorie gehört der *pudgala*. Daher kann nicht gesagt werden, ob er *nitya* (= *asaṃskṛta*) oder *anitya* (= *saṃskṛta*), ob er mit den fünf *upādāna-skandhas* identisch oder nicht identisch ist. Masuda, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools* 53 [4] vermutet in dieser Urteilsenthaltung eine agnostizistische Doktrin. Wie mir scheint, mit Unrecht. Der *pudgala* ist *anirvācanīya*, weil er das begriffliche Denken übersteigt und *niṣprapañca*, *nirvikalpa* ist. Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 31 [1] bemerkte, daß die Vātsīputrīyas ihren *pudgalavāda* aufgestellt haben 'with no other aim than that of supporting the doctrine of a supernatural, surviving Buddha from the philosophical side', und in der Tat ist der *bhagavān tattvānyatvenāvaktavyaḥ* (vgl. *Pr.* 436 [7]) wohl nichts anderes, als eine Umschreibung des *dharma-kāya*. Ist diese Vermutung richtig, dann ist der *pudgala* der Vātsīputrīyas nicht die Person, sondern das Überpersönliche, das sich auf dem Substrat der *skandhas* empirisch manifestiert. Die Analyse des *Sāṃmitīya-Śāstra*

[Darauf] erwidert [der Lehrer]:

»Wenn man glaubt, daß im *saṃsāra* ein *pudgala* wandert, so mag man ihn suchen auf fünffache Weise in den *skandhas*, in den *āyatanas* und in den *dhātus*, er existiert doch nicht. Wer ist es also, der im *saṃsāra* wandert?« [2].

Gäbe es wirklich ein Sein, das man als Individuum bezeichnet, dann dürfte man wohl von ihm sagen, daß es im *saṃsāra* wandert. Aber ein Individuum gibt es nicht. Man mag es auf fünffache Weise (= in den Schema der fünf Thesen) sei es in den *skandhas*, sei es in den *āyatanas*, sei es in den *dhātus* suchen: es existiert docht nicht. Warum?

»Das Feuer ist mit dem Brennstoff nicht identisch, außerhalb des Brennstoffs gibt es kein Feuer, das Feuer hat nicht den Brennstoff, im Feuer ist kein Brennstoff und im Brennstoff kein Feuer« [X, 14].

»Die Methode der Argumentation für den *ātman* und für das *upādāna* ist dargelegt worden in der Analyse des Feuers und des Brennstoffs« [X, 15, a-b].

[Daß heißt:] der *ātman* ist nicht wesensidentisch mit den *skandhas*, nicht mit dem *āyatanas* und nicht mit den *dhātus*. Als ein [unabhängiges], von den [*skandhas*] usw. verschiedenes (*vyatirikta*) [Sein] existiert er ebenfalls nicht. [Und ferner:] der *ātman* hat nicht die *skandhas*, er hat nicht die *āyatanas* und er hat nicht die *dhātus* (= *na skandhāyatana-dhātumān*). Der *ātman* ist nicht in den *skandhas*, ist nicht in den *āyatanas* und ist nicht

---

Nanjio 1272, die uns de la Vallée Poussin verspricht, wird hoffentlich zur Klärung dieses Punktes beitragen. Vorläufig sind unsere Nachrichten über die buddhistische Philosophie des Personalismus noch immer recht dürftig und unvollständig, trotz des *Kvu* und des *AbhK*.

Die *avācyatā* der absoluten Wirklichkeit haben auch die Mādhyamikas gelehrt; vgl. *Pr.* 64[10]: *avācyatayā siddhir bhaviṣyati*. Was die Vātsīputrīyas von den Mādhyamikas prinzipiell trennt, ist die Ansicht, daß es neben dem undefinierbaren *pudgala* die *pṛthag-dharmas* als definierbare Substanzen gibt. Das entscheidet über die Zugehörigkeit der Pudgalavādins zum Hīnayāna. Trotzdem stehen die Pudgalavādins dem mahāyānistischen Monismus näher als der radikale *skandha-vāda* der Sarvāstivādins, und können wohl als eine Übergangsschule betrachtet werden. Daß sie Vorläufer der Yogācāras und der Vijñānavādins waren, worauf Masuda l. c. hinweist, kann nicht gezweifelt werden.

in den *dhātus*. [Auch umgekehrt:] die *skandhas*, die *āyatanas* und die *dhātus* sind nicht in dem *ātman*. Somit ergibt sich auf Grund der früher (in der *agnīndhana-parīkṣā*) dargelegten Argumentation (*nyāya*), daß der *ātman* irreal ist, auch wenn man ihn auf fünffache Weise [als möglich zu erweisen] sucht. Und weil nun dieser [*ātman*], den man so auf fünffache Weise in den *skandhas*, in den *āyatanas* und in den *dhātus* untersucht hat, überhaupt nicht möglich ist, so [erhebt sich die Frage]: wie kann der *ātman*, da er doch irreal ist, im *saṃsāra* wandern? Weil er nichtseiend wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau ist, deshalb kann es auch den *saṃsāra* des *ātman* gar nicht geben[60]).

---

[60]) Ist der *pudgala* real, so muß die Alternative entschieden werden, ob er 1) mit den *skandhas* identisch (= *ekatva*), oder 2) nicht identisch (*paratva*) ist. Die zweite Möglichkeit kann noch weiter zerlegt werden: 3) die *skandhas* sind im *pudgala* enthalten (= der *pudgala* ist ein Behälter, *ādhāra* der *skandhas*), 4) der *pudgala* ist in den *skandhas* (= der *pudgala* ist der Inhalt, *ādheya* der *skandhas*) und 5) der *pudgala* besitzt die *skandhas*, ist *skandhavān*. Dieses fünfgliedrige Schema erschöpft alle möglichen Theorien über das Ich. Die Mādhyamikas beweisen, daß alle fünf Thesen falsch sind und folgern daraus, daß der Begriff des *pudgala* (*sattva*, *ātman*) irreal ist.

1) Widerlegung des *ekatva*. Erstes Argument: Das Verhältnis des Individuums zu den *upādāna-skandhas* ist analog dem des Feuers zum Brennstoff. Der *pudgala* ist der *upādātar*, der Agens; die *skandhas* sind das *upādāna*, das Objekt. Die Identität des Agens und des Objekts (*kartṛ-karmaṇor ekatvaṃ*) kann nicht behauptet werden. Holz und Holzhauer, Topf und Töpfer sind nicht identisch. Vgl. meine Übersetzung der *agnīndhana-parīkṣā RO* VII, 26 ff. Zweites Argument: Ist der *pudgala* mit den *skandhas* identisch, so muß er teilnehmen an dem Entstehen und an dem Vergehen der *skandhas* (*udaya-vyaya-bhag bhavet*). Die Annahme, daß das Ich vergeht, führt zum *uccheda-vāda*; nimmt man aber an, daß es entstehen kann, 'ohne früher existiert zu haben' (*pūrvam abhūtvā paścad utpannaḥ syāt*), so ist das nur in zwei Fällen möglich: entweder ist das Ich ein *kṛtaka-dharma* und wird von einem besonderen Faktor (*kartar*) hervorgebracht, oder es entsteht ohne Ursache (*ahetuka*). Beides ist unhaltbar. Der Begriff eines *kṛtaka ātman* würde zu der falschen Lehre führen, daß der *saṃsāra* einen Anfang hat (*ādimān saṃsāraḥ syāt*), und die These des *ahetukatva* ist für den Buddhismus a priori ausgeschlossen. Vgl. *Pr.* 576³, 581¹. Zum Teil dieselben, zum Teil andere Argumente im *Madhyamaka-Avatāra* VI, 127 = *Pr.* 342⁵.

2) Widerlegung des *paratva*. Erstes Argument: Ist der *pudgala* von den *skandhas* verschieden, dann existiert er unabhängig (*vinā* = *nirapekṣa*) von den *skandhas*. Das ist aber nicht möglich. Denn die Begriffe

Und ferner, dieser *ātman*:

»Von dem [alten] *upādāna* zu dem [neuen] *upādāna* fortwandernd, würde das Sein verlieren. Des Seins enthoben und frei von dem *upādāna*, wer ist er? Wie kann er im *saṃsāra* wandern? (Oder: was wandert im *saṃsāra*?)« [3].

Der *saṃsāra* des *ātman* würde wohl möglich sein, wenn es wahr wäre, daß der *ātman* auch ohne das *upādāna* wandern kann. Indessen, wie sollte die *anupādānatā* des *ātman* möglich sein? Um zu zeigen, warum [die *anupādānatā* nicht möglich ist], sagt [der Lehrer]: »Von dem [alten] *upādāna* zu dem [neuen] fortwandernd, würde er das Sein verlieren (*vibhavo bhavet*)«.

---

upādātar und *upādāna* sind aufeinander korrelativ bezogen: es gibt kein *upādāna* ohne den *upādātar* und es gibt keinen *upādātar* ohne das *upādāna*. Zweites Argument: Das im *saṃsāra* kreisende Individuum erlischt, wenn das *upādāna* schwindet. Das *upādāna* ist also die Bedingung des *nirvāṇa*. Nimmt man an, daß der *pudgala* wirklich existiert, ohne durch das *upādāna* bedingt zu sein (*anupādāna-hetuka*), so folgt daraus, daß er ewig leidend und alles Streben nach Erlösung umsonst ist (*ārambha-vaiyarthya*). Anders gesagt: Der *pudgala* würde ein ‘Agens ohne Aktionsobjekt’ (*akarmakaḥ kartā*) sein. Drittes Argument: Der *pudgala* würde *a-skandha-lakṣaṇa* sein. Hierzu gibt Candrakīrti, *Pr.* 343 ¹—344 ¹ zwei Erklärungen: a) Weil die *skandhas* bewirkt (*saṃskṛta*) sind und aus den *hetu* und *pratyayas* entstehen, deshalb sind sie durch drei Merkmale [des Bewirktseins] (= *saṃskṛta-lakṣaṇa*) gekennzeichnet: durch die Entstehung, durch die momentane Dauer und durch das Verschwinden. Weil nun das Ich (*ātman*) ohne das *lakṣaṇa* der *skandhas* ist, so ist es frei von dem Entstehen, von der momentanen Dauer und von dem Verschwinden. Ein solcher Gegenstand, weil er irreal wie eine Luftblume und unbewirkt wie das *nirvāṇa* sein würde, kann nicht Ich genannt werden. Und auch im Sinne des Objekts des Ichbewußtseins ist das Ich nicht möglich, wenn es von den *skandhas* verschieden ist. b) Der Ausdruck *lakṣaṇa* kann noch anders gedeutet werden. Das *rūpaṇa*, der *anubhava*, das *nimitta-udgrahaṇa* (= die Apperzeption), das *abhisaṃskaraṇa*, und die *viṣaya-prati-vijñapti* sind [der Reihe nach] die *lakṣaṇas* der fünf *skandhas*. Nimmt man an, daß das Ich in demselben Sinne von den *skandhas* verschieden ist, wie das *vijñāna* von dem *rūpa*, so müßte es ein besonderes *lakṣaṇa* haben. (= Wäre das Ich ein *skandha*, ein *pṛthag-dharma*, dann müßte es ein *sva-lakṣaṇa* besitzen). Und es müßte auch [in der inneren Wahrnehmung] als solches aufweisbar sein, so wie wir [introspektiv] aufweisen können, daß das *vijñāna* von dem *rūpa* verschieden ist. Nun ist aber [außer den genannten fünf *lakṣaṇas* der *skandhas*] in der inneren Wahrnehmung überhaupt nichts mehr aufweisbar. Deshalb ist das Ich von den *skandhas* nicht verschieden.

Der *ātman* wandert von dem *upādāna* der menschlichen Existenz zu dem *upādāna* der göttlichen Existenz hinüber. Und zwar gelangt er zu dem *upādāna* der göttlichen Existenz, indem er das menschliche *upādāna* sei es vollständig, sei es nicht vollständig aufgibt (*parityajya vā manuṣyopādānaṃ devopādānaṃ gacched aparityajya vā*). [Wir wollen zeigen, daß keine von diesen zwei Möglichkeiten logisch zulässig ist].

»[Der *ātman* wandert], indem er das *upādāna* vollständig aufgibt« — [diese These soll zunächst untersucht werden]. Weil das frühere *upādāna* aufgegeben wurde und das neue *upādāna* noch nicht da ist, ergibt sich, daß [der *ātman*] in der Zwischenzeit (*antarāle*) des Seins enthoben ist. »Des Seins enthoben« (= *vibhava* = entworden) ist ein Gegenstand, »dessen Sein geschwunden ist« (*vigato bhavo yasyeti vibhavaḥ*). Das »Sein« (*bhava*) bedeutet hier die fünf *upādāna-skandhas*. Dieser [fünf *upādāna-skandhas*] müßte [der *ātman*] in der Zwischenphase beraubt sein. Des Seins enthoben und frei von dem *upādāna* würde er zugleich ohne Ursache (*nirhetuka*) sein. Denn das *skandha-rahitatva* ist identisch mit dem *prajñapty-upādāna-kāraṇa-rahitatva*, mit dem Fehlen des *upādāna*, welches den Pseudo-Begriff [des Individuums] bedingt. [Ein solcher *ātman*], welcher frei von dem *upādāna* ist, welcher sich in der Sphäre der empirischen Wirklichkeit gar nicht manifestiert (*nirañjana*) [61]), welcher als individuelle Existenz nicht in Erscheinung tritt (*avyakta*) und ohne Ursache ist, wer

3) und 4) Widerlegung des *ādheya*. Beide Theorien setzen voraus, daß der *pudgala* von den *skandhas* verschieden sind. Sie sind implicite durch die Ablehnung des *paratva* erledigt.

5) Widerlegung des *tadvat:* der *pudgala* ist nicht *skandhavān*. Faßt man das Verhältnis des *pudgala* zu den *skandhas* als das des Besitzers zu seinem Besitz (= *artha-upayoga*), so sind auch hier zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: die Identität und die Nicht- Identität. Bei der Annahme der Identität ist der *pudgala skandhavān* in demselben Sinne, wie der *cakravārtin lakṣaṇavān*, der Devadatta *rūpavān* ist; sagt man aber, daß der *pudgala skandhavān* ist, etwa in demselben Sinn, wie Devadatta *gomān* ist, so liegt der zweite Fall der Nicht-Identität vor. Weil beide Theorien (das *ekatva* und das *paratva*) als falsch nachgewiesen wurden, deshalb ist auch die These des *tadvat* unhaltbar. Vgl. *Pr.* 213[10], 434[18].

61) *nirañjana* = ohne *nimitta* = ohne *lakṣaṇa* = ohne empirische Funktion.

ist er? — Ein Niemand! Er existiert überhaupt nicht, das ist der Sinn. Weil ein solcher [*ātman*] irreal ist, deshalb ist auch das *upādāna* irreal, da es doch ohne den *upādātar* nicht existieren kann. Was wandert also im *saṃsāra* (*kiṃ saṃsariṣyati*)? — Es gibt eben nichts, das im *saṃsāra* wandern könnte. Das ist der Sinn [dieser Frage]. Oder aber bezieht sich das Wort *kim* auf den Prozeß (= auf die Aktion) des Wanderns (*saṃsaraṇa-kriyā*): weil es [keinen *ātman*] gibt, deshalb kann auch der Prozeß des Wanderns nicht stattfinden. Auf diese Weise erweist sich der *saṃsāra* als unmöglich, sobald man das völlige Aufgeben des früheren *upādāna* [voraussetzt].

[Und nun die Antithese:] daß [der *ātman* bei dem Übergang zum nächsten Dasein das alte *upādāna*] nicht vollständig aufgibt. Diese [Annahme] ist auch nicht richtig. Warum? — Weil der *ātman*, welcher das frühere *upādāna* noch nicht vollständig aufgegeben hat und [trotzdem] ein neues *upādāna* ergreift, ein doppelter *ātman* sein müßte (= *ekasyātmano dvy-ātmakatā syāt*). Das ist aber nicht annehmbar. [Die Konsequenz], daß der *saṃsāra* irreal ist, ergibt sich somit auch dann, wenn man [von der Annahme] des nicht vollständigen Aufgebens [des alten *upādāna* ausgeht].

Der Hīnayānist wendet ein: Die Alternative: *parityagena* oder *aparityagena* ist falsch. Denn es gibt noch eine dritte Möglichkeit]. Zwischen dem früheren und dem nächstfolgenden Dasein entstehen [besondere] *skandhas* der Übergangsexistenz [62]) (*āntarā-bhavika-skandha*) und durch diese [*skandhas*] ist es bedingt, daß

[62]) Die Lehre von der psychoiden Wesenheit, dem *gandharva*, welcher in der »Zwischenexistenz« in der Welt frei herumschweift und seine Eltern sucht, ist ein interessantes Fragment altertümlicher Folklore. Die Empfängnis findet statt, wenn 'Vater und Mutter zusammenkommen' und 'der *gandhabbo paṭitiṭṭhati*'. Vgl. *MN* II, 137; *Milindapañha* 123. Eine recht anschauliche Darstellung gibt *AbhK* III, 15: »Aus der Ferne sieht er die Stätte seiner künftigen Geburt; er sieht seine Mutter und seinen Vater miteinander vereinigt. Dann erwacht in ihm die Begierde und er dringt in jene Unreinheit hinein, welche die vulva ausfüllt. Dann werden die *skandhas* hart und der *gandharva* geht zugrunde«. Den *antarābhava* lehren die Sarvāstivādins und die späteren Mahīśāsakas, im Gegensatz zu den Theravādins, Mahāsaṃghikas, Pubbeseliyas, Sāṃmitīyas und den älteren Mahīśāsakas. Vgl. *Kvu* VIII, 2; Masuda *Origin and Doctrines* 33, 48, 59, 62. In der Auffassung der Sarvāstivādins ist der *gandharva* selbstverständlich keine Seele, sondern lediglich eine konventionelle Bezeichnung der *āntarā-bhavika-skandhas*.

[der *ātman* auch im *antarābhava*] ein *upādāna* besitzt. [Aus der Annahme], daß [der *ātman*], von einem *upādāna* nach dem anderen greifend (= *upādāya*), im *saṃsāra* wandert, darf somit die absurde Konsequenz des Seinsverlustes (*vibhavatā-prasaṅga*) nicht gefolgert werden.

[Der Mādhyamika erwidert:] Auch diese Theorie ist nicht richtig. Denn auch wenn man den *saṃsāra* der *āntarā-bhavika-skandhas* annimmt, muß [die Alternative] des vollständigen oder des nicht vollständigen Aufgebens der früheren Existenz (*pūrva-bhāva*) [in Betracht gezogen werden]. Die deductio ad absurdum ist somit auch hier die gleiche (*tulya-prasaṅgatvāt*).

Will aber jemand behaupten, daß das gleichzeitige Aufgeben und Ergreifen kein Widersinn (*adoṣa*) ist, so [muß folgendes entgegengehalten werden:] Wer ist es, der das *upādāna* der früheren Existenz aufgibt und das *upādāna* der Übergangsexistenz ergreift? Ist es jeweils ein Teil [des *ātman*], oder ist es vielmehr der ganze *ātman*? Nimmt man an, daß nur ein Teil [das alte *upādāna* aufgibt und ein anderer Teil das neue *upādāna* ergreift], so ergibt sich daraus der bereits erwähnte Widersinn eines doppelten *ātman*. Nimmt man aber an, daß es der ganze *ātman* ist, [welcher zugleich das alte *upādāna* aufgibt und die *āntarā-bhavika-skandhas* ergreift], so ergibt sich der Widersinn des Seinsverlustes. [Denn auch hier muß eine Phase angenommen werden, in der der *ātman* ohne das *upādāna* ist]. Der ganze Unterschied beruht lediglich darauf, daß bei dem Übergang in den *antarābhava* die Zeit, in der der *ātman* ohne das *upādāna* sein müßte, unendlich klein (*sūkṣma*) ist, und zwar deshalb, weil [der letzte Moment des *pūrva-bhava* und der erste Moment des *antarābhava*] dicht aneinnander grenzen (*atisāmipyāt*). [Ein Intervall liegt aber doch dazwischen].

Auch kann es in Wirklichkeit nicht vorkommen, daß derselbe, ungeteilte Gegenstand (*padārtha*) mit seinem ganzen Wesen (*sarvātmanā*) zugleich etwas aufgäbe und etwas anderes ergriffe. So z. B., wenn Devadatta mit seiner ganzen Person von einem Haus in das andere hinüberwandert, so können doch die beiden Tätigkeiten des Verlassens und des Gelangens (= des Aufgebens und des Ergreifens) nicht gleichzeitig stattfinden.

Nun mag angenommen werden, daß das Verlassen und das Gelangen als gleichzeitige [Tätigkeiten (*kriyā*)] dennoch denkbar

sind: [der Devadatta] verläßt [eine Stelle] mit einem Fuß und gelangt [zu einer anderen Stelle] mit dem anderen Fuß. Indessen, wenn man sich an dieses Bild halten wollte (= wenn es so wäre), so müßte [man] eben in Analogie zu den beiden Füßen [des Devadatta] die Doppelheit des *ātman* [zugeben]. Die Negation der Einheit (= *anekāvayavatā*) ist die notwendige Konsequenz [der Annahme], daß [derselbe *ātman*] mit einem Teil (*aṃśena*) in dem früheren Zustand und mit dem anderen Teil in dem späteren Zustand existieren kann. Der Schluß, daß das Aufgeben und das Ergreifen [des *upādāna*] auch dann unmöglich sind, wenn man ihre Gleichzeitigkeit postuliert, läßt sich nicht vermeiden (*aparihāra evāyaṃ*). Weil auch die Theorie des *antarābhava-upādāna* zu widersinnigen Konsequenzen führt, deshalb ist es überhaupt [nicht möglich], daß im *saṃsāra* ein *ātman* wandert.

[Zusammenfassend] stellen wir fest: weil weder der *saṃsāra* der *saṃskāras*, noch der *saṃsāra* des *ātman* wirklich ist, deshalb gibt es überhaupt keinen *saṃsāra*.

§ 2. Widerlegung der These von der Realität des nirvāṇa.

[Der Gegner] ergreift das Wort: Es gibt den *saṃsāra*, weil sein Gegensatz (*pratidvandvin*) wirklich ist. Wenn hier, in dieser Welt etwas irreal ist, wie der Sohn einer unfruchtbaren Frau, dann ist dessen Gegensatz ebenfalls etwas Irreales. Der Gegensatz des *saṃsāra*, d. h. das *nirvāṇa* ist aber etwas Wirkliches. Deshalb ist auch der *saṃsāra* etwas Wirkliches.

[Darauf] erwidert [der Mādhyamika:]: Gewiß würde der *saṃsāra* wirklich sein, wenn dessen Gegensatz, das *nirvāṇa*, wirklich wäre. So ist es aber nicht. Deshalb sagt [der Lehrer]:

»Das Erlöschen der *saṃskāras* ist ganz und gar unmöglich;
das Erlöschen des *sattva* ist ganz und gar unmöglich« [4].

Nimmt man an, daß das *nirvāṇa* etwas Wirkliches ist, dann muß man [auch hier die Alternative aufstellen], daß es sich [um das Erlöschen] der beharrlichen oder der nicht beharrlichen *saṃskāras* [handelt]. Die beharrlichen *saṃskāras* erlöschen nicht, weil sie nicht aktionsfähig (*avikārin* = *niṣkriya*) sind. Die nicht beharrlichen *saṃskāras* erlöschen ebenfalls nicht, weil sie [sofort nach ihrer Entstehung verschwinden und somit] überhaupt nicht

vorhanden sind (*asaṃvidyamāna*). Die ganze [Argumentation] ist dieselbe wie oben [in dem Nachweis der Irrealität des *saṃsāra*]. »Ganz und gar [unmöglich]« — »in keiner Weise [möglich]«, das ist der Sinn. Und nun die Annahme, daß [im *nirvāṇa*] der *sattva* erlischt: sie ist unmöglich, indem auch hier, wie oben, [zwei Möglichkeiten: das Erlöschen] des beharrlichen oder des nicht beharrlichen [*sattva*] [zu untersuchen sind].

Will man aber annehmen, daß [der *sattva*, welcher erlischt], in Bezug auf [die Alternative] *nitya* und *anitya* unbestimmbar (*avācya*) ist, dann muß man zugeben, daß der *ātman* im *nirvāṇa* in der gleichen Weise wie im *saṃsāra* existiert. Und ferner: von der »Unbestimmbarkeit« darf nur insofern gesprochen werden, als es sich um den *sa-upādāna ātman* handelt. Im *nirvāṇa* gibt es kein *upādāna*, woher also die Unbestimmbarkeit?

Und zugegeben, daß der *ātman* in Bezug auf das *tattva* und das *anyatva* unbestimmbar ist, dann muß wohl gefragt werden: Wie ist jener [*ātman*] im *nirvāṇa*? — Ist er seiend oder nicht seiend? Ist der *ātman* seiend, dann ist er *nitya*, da er sogar nach der [erfolgten] Erlösung fortbesteht. Ist er nicht seiend, dann ist er eben *anitya*. Die Unbestimmbarkeit des *ātman* in Bezug auf die *nityatyā* und *anityatā* ist also durchaus nicht äquivalent mit der Unbestimmbarkeit in Bezug auf das *tattva* und das *anyatva*.

Und [endlich], wenn man die Annahme macht, daß der *ātman* im *nirvāṇa* in Bezug auf das Sein und das Nichtsein unbestimmbar ist, dann muß gefragt werden: Wie ist jener *ātman*? Ist er der empirischen Erkenntnis zugänglich, oder nicht (= ist er *vijñeya* oder *avijñeya*)? Ist der *ātman vijñeya*, dann infolge des *vijñeyatva* kann er auch im *nirvāṇa* nicht ohne *upādāna* sein, genau so wie im *saṃsāra*. Ist aber [der *ātman* im *nirvāṇa*] der empirischen Erkenntnis [68]) nicht zugänglich (*na vijñāyate*), dann, weil er in seinem An-sich-Sein nicht erkennbar ist (*avijñeya-svarūpatvāt*), existiert er überhaupt nicht, wie eine Luftblume. Auch hier ist von der Unbestimmbarkeit des [*ātman*] gar keine Rede.

[Zusammenfassend:] es gibt überhaupt kein *nirvāṇa*, und weil es kein *nirvāṇa* gibt, deshalb gibt es auch keinen *saṃsāra*.

---

[68]) *vijānāti* im Gegensatz zu *jānāti* bedeutet die empirisch diskursive Erkenntnis. Vgl. Garbe, *Bhagavadgītā* 85; Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 202 [1]. Daher ist alles *vijñeya* zugleich *saṃskṛta*, *nitya* usw.

Darum also heißt es in der Bhagavatī Aṣṭasāhasrikā [64]): »Wie ein Gaukelspiel (*māyā*), wie ein Traum, also ist, o Ehrwürdiger Subhūti, das *nirvāṇa.* Und auch der Erlöser (= *buddha-dharmāḥ*) ist wie ein Gaukelspiel, wie ein Traum, o Ehrwürdiger Subhūti! Und wenn es sogar, o Edler, etwas anderes gäbe, noch höheres als das *nirvāṇa*, auch darüber würde ich sagen, daß es wie ein Gaukelspiel ist, wie ein Traum«.

Auch [heißt es] in dem Samādhirāja-Sūtra:

»'Wie ein Traum ist die Wirklichkeit in ihrem An-sich-Sein (*paramārtha-satya*), wie ein Traum ist das *nirvāṇa*' — [die Selbstbeherrschung], durch die der Wissende zu diesem Gedanken gelangt (*mana evam otarati*), das nennt man die höchste Selbstbeherrschung im Denken (*mana-saṃvara*)«.

Und ähnlich:

»'Wie ein Traum ist die vernichtete Wirklichkeit [65]) (*nirodha-satya*), wie ein Traum ist das Erlöschen' — [die Selbstbe-

---

[64]) Vgl. Walleser, *Prajñā-Pāramitā* 60.

[65]) Die Einteilung der Wirklichkeit in vier Phasen: das Leid, die Genesis, der Pfad und die Erlösung, ist allen Soteriologien Altindiens gemeinsam. Im Sinne der buddhistischen *dharma*-Theorie gedeutet, ist die »leidvolle Wirklichkeit« (*duḥkha-satya*) ein Äquivalent der *saṃskṛta sāsrava-dharmāḥ*, die im *saṃtāna* des *pṛthag-jana* kooperieren. Vgl. Anmerkung 9. Dieselben *dharmas*, sofern sie nach dem Gesetz des *pratītya-samutpāda* entstehen und vergehen und das *bhava-cakra*, den *saṃsāra* bilden, bekommen den Titel des *samudaya-satya* = der Wirklichkeit in der Phase des Evolution (ὁδὸς ἄνω). Das *mārga-satya* umfaßt die *saṃskṛta anāsrava-dharmāḥ* und entspricht der Wirklichkeit in der Phase der Involution (ὁδὸς κάτω). Das *nirodha-satya* ist endlich die »vernichtete Wirklichkeit«, die Wirklichkeit im Zustande des *nirvāṇa* (= *asaṃskṛta*), das starre, tote Gefüge der erloschenen *dharmas*. In diesem Sinne lehren die Texte, daß die Vernichtung eine Realität sei, eine Formulierung, die in der Tat 'sonne étrangement à nos oreilles', vgl. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa* 159. Sie darf eben nicht à la lettre verstanden werden: *nirodha* bedeutet nicht die absolute Zerstörung der *dharmas* — diese sind ewig und unzerstörbar — sondern lediglich ihre endgültige Beruhigung, das Stillstehen des Werdeflusses des Lebens. Für die Sautrāntikas existieren die *dharmas* nur im Wirkungsmoment; die zukünftigen und die vergangenen *dharmas* als *pṛthag-dharmas* werden dagegen als irreal betrachtet. Auch gibt es keine *asaṃskṛta-dharmas*. Trotzdem ist auch für die Sautrāntikas das *nirodha-satya* kein pures Nichtsein, sondern nur ein Aufhören des pluralistischen Universums. Vgl. Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 29. Die Schulen waren verschiedener Ansicht darüber, wie die

herrschung], durch die der Bodhisattva zu diesem Ausspruch gelangt, das nennt man fürwahr die Selbstbeherrschung in der Rede (*vāca-saṃvara*)«.

§ 3. Über die Irrealität der Gebundenheit und der Erlösung.

[Der Gegner] wendet ein: Obwohl du den *saṃsāra* und das *nirvāṇa* negierst, so gibt es doch die Gebundenheit (*bandha*) und die Erlösung (*mokṣa*). Die Gebundenheit und die Erlösung eines an sich nicht seienden [Objekts] sind nicht möglich. Deshalb, weil die Gebundenheit und die Erlösung wirklich sind, gibt es in den *bhāvas* den *svabhāva*.

[Darauf] erwidert [der Mādhyamika]: Gewiß würde es den *svabhāva* in den *bhāvas* geben, wenn die Gebundenheit und die Erlösung wirklich wären. Das sind sie aber nicht. Deshalb sagt [der Lehrer]:

»Die *saṃskāras*, zu deren Wesen das Entstehen und das Vergehen gehört, werden weder gebunden noch erlöst. [Und auch] der *sattva*, wie oben, wird weder gebunden noch erlöst« [5].

Als »*bandhana*« (= Bindung [66])) bezeichnet man die *kleśas*, wie Leidenschaft usw., und zwar mit Rücksicht darauf, daß durch sie die gebundenen [Wesen] ihrer Autonomie beraubt werden (= *asvatantrī-karaṇe*). Weil der *pṛthag-jana* durch sie gebunden ist, kann er über die drei Sphären der Existenz nicht hinausgelangen. Das ist die These [des Hīnayāna].

Nun gehört aber zum Wesen der *saṃskāras* die Entstehung und das Vergehen, [d. h. alle *saṃskāras*] sind nur momentan

---

erloschene Wirklichkeit zu denken ist; daß sie überhaupt eine Wirklichkeit ist, darüber hat kein Buddhist je gezweifelt. — Es sei noch bemerkt, daß die übliche Übersetzung des Ausdrucks *ārya-satyāni* als 'Edle Wahrheiten' in den philosophischen Texten irreführend ist; es handelt sich nicht um 'Erkenntnisse', sondern um 'objektive Wirklichkeit' im vierfachen Aspekt der soteriologischen Problematik. (*satya* = *sattva* = das Seiende; *catvāri āryāṇi satyāni* = *sarve dharmāḥ*).

[66]) *bandhana* kann beides bedeuten: sowohl die »bindende Kraft« (= das, was bindet), als auch das »Gebundene«. Die *kleśas* sind die »bindenden Potenzen: sie berauben die *dharmas* ihrer Autonomie, d. h. sie hindern sie an ihrem natürlichen Streben zum Erlöschen.

(*kṣaṇika*), verschwinden sofort nach ihrer Entstehung (*utpādānantara-dhvaṃsin*) und sind [somit in jedem Moment] vernichtet (*naṣṭa*). Weil solche *saṃskāras* absolut irreal sind, deshalb sind auch [die *kleśas*], wie Leidenschaft usw., welche [der Hīnayānist] im Sinne des *bandhana* hypostasiert (*parikalpyamāna*), schlechthin unmöglich. Und auch die Erlösung, welche als das Zerhauen der Bande der Leidenschaft usw. definiert wird, ist [aus demselben Grunde, nämlich] infolge der Irrealität der nicht-beharrlichen *saṃskāras*, gänzlich unmöglich. — »Wie oben« bedeutet: »auf Grund dessen, was oben dargelegt wurde«. Wie die Gebundenheit und die Erlösung der *saṃskāras* auf Grund dessen, was oben dargelegt wurde, nicht möglich sind, genau so wird auch der *sattva* weder gebunden noch erlöst. Es gibt also überhaupt keine Gebundenheit und keine Erlösung.

[Der Gegner] wendet ein: Obwohl es weder eine Gebundenheit der *saṃskāras* noch des *sattva* gibt, dennoch gibt es das mit Leidenschaft und anderen [*kleśas*] identische *upādāna*, welches eben das *bandhana* ist. Weil es wirklich ist, deshalb gibt es die Gebundenheit.

[Der Mādhyamika] erwidert: Wohl würde das *upādāna* das *bandhana* sein, wenn es irgend einen realiter existierenden *padārtha* binden könnte. Aber es bindet nichts. Um zu zeigen, warum es nichts binden kann, sagt [der Lehrer]:

> »Wenn das *upādāna* das *bandhana* ist, dann [ergibt sich, daß] weder ein mit dem *upādāna* behaftetes, noch ein von dem *upādāna* freies [Objekt] gebunden wird. Wie ist also der Zustand dessen, was gebunden wird?« [6].

'Mit dem *upādāna* behaftet' ist dasjenige [Objekt], dessen *upādāna* wirklich existiert. Sofern es sich in diesem Zustand [des *sopādānatva*] befindet, wird es nicht gebunden. Denn was mit dem *upādāna* behaftet ist, das ist schon gebunden, und seine abermalige Verbindung (*yoga*) mit dem *bandhana* würde keinen Zweck haben. Was hingegen 'frei von dem *upādāna*' ist, das ist auch frei von dem *bandhana*: infolge des Freiseins von dem *bandhana* wird es nicht gebunden, wie der Tathāgata. Weil sich [das Freisein von dem *bandhana* und die Gebundenheit] gegenseitig ausschließen, deshalb ist es nicht möglich, daß etwas, was ohne *upādāna*, d. h. ohne das *bandhana* ist, gebunden würde. [Das mögliche Objekt des Gebundenwerdens], das wir auf diese Weise [in

Bezug auf die Alternative] 'mit oder ohne das *upādāna*' untersucht haben, wird nicht gebunden: wie ist also der Zustand dessen, was gebunden wird? Einen anderen Zustand [neben dem *sopādānatva* und dem *anupādānatva*], in dem etwas gebunden werden könnte, gibt es nicht. Das ist der Sinn.

Weil sich nun auf Grund dieser Untersuchung [ergibt, daß] das *bandhana* nichts bindet, wie soll also das mit Leidenschaft und anderen [*kleśas*] identische, nichts bindende *upādāna* die Fähigkeit des *bandhana* besitzen? Darum gibt es überhaupt kein *bandhana*.

Und ferner:

»Wohl würde das *bandhana* binden, wenn es früher wäre als das *bandhya*. So ist aber nicht«.

In der Erfahrung des Alltags (*iha*) beobachten wir wohl, daß das *bandhana*, z. B. eine Fußkette das *bandhya* (= das was gebunden werden soll), z. B. den Devadatta bindet. [Wir können zugleich feststellen, daß] das *bandhana* [in diesen Fällen stets] unabhängig von dem *bandhya* existiert, daß es [also gegenüber dem *bandhya*] »früher realisiert« (*pūrva-siddha*) ist. Wenn nun in der gleichen Weise auch die Leidenschaft und andere [Affekte] in ihrem Charakter des *bandhana* früher als das *bandhya*, die *saṃskāras* oder der *pudgala*, realisiert wären, dann würde allerdings durch diesen früher realisierten [*bandha*] das *bandhana* sei es der *saṃskāras*, sei es des *pudgala* wirklich sein. Das ist aber nicht möglich, 1) weil die Leidenschaft und andere Affekte ohne ein Substrat (*nirāśraya*) nicht realisierbar sind und 2) weil eine [nachträgliche] Korrelation (*saṃbandha*) zwischen dem schon früher realisierten *bandhana* und dem [erst] später [realisierten] *bandhya* *niṣprayojana* wäre. Und weil die Abhängigkeit (*apekṣā*) des unabhängig (*pṛthag* = *nirapekṣa*) von dem *bandhana* realisierten *bandhya* [eben] von diesem früher [realisierten] *bandhana* [gleichfalls] *niṣprayojana* wäre, deshalb ist die zeitliche Priorität (*pūrva-siddhi*) des *bandhana* gegenüber dem *bandhya* [überhaupt] nicht [möglich]. Daher bindet des *bandhana* nichts und, weil es nichts bindet, deshalb besitzt es keine Fähigkeit des Bindens und ist somit kein *bandhana*. Und weil es kein *bandhana* gibt, deshalb gibt es auch kein *bandhya*. Soviel steht nun fest. Was aber die weitere Kritik [der These von der Realität des *bandhana*] betrifft, so [sagt der Lehrer]:

»Alles übrige ist in der Analyse des *gamyamāna*, des *gata* und des *agata* dargelegt worden« [7].

Man muß in den *kārikās* des II Kapitels die Ausdrücke *gamyamāna*, *gata* und *agata* durch *badhyamāna*, *baddha* und *abaddha* ersetzen (= *ślokapāṭha-parivartanena*):

»Ein Gebundener wird nicht gebunden, ein nicht Gebundener wird auch nicht gebunden; was eben im Begriff steht, gebunden zu werden und weder gebunden noch nicht gebunden ist, wird auch nicht gebunden« [II, 1].

In der gleichen Weise sind auch die übrigen [Strophen der *gatāgata-parīkṣā*] umzuändern.

[Der Gegner] wendet ein: Die Lehre, welche von den mitleidserfüllten Tathāgatas den schutzlosen, im Kerker des *saṃsāra* gefangenen Wesen verkündet wurde, hat zum Gegenstand die drei *skandhas*: die sittliche Zucht (*śīla*), die Versenkung (*samādhi*) und die Erkenntnis (*prajñā*). Als ihr [letztes] Ziel bezeichnet man aber die Erlösung (*mokṣa*) [67]. Obwohl du also die Gebundenheit leugnest, so [mußt du doch zugeben, daß] die Erlösung wirklich ist. Weil aber ein nicht gefesselter Mann nicht befreit werden kann, deshalb muß auch die Gebundenheit wirklich sein.

[Der Mādhyamika] erwidert: Gewiß würde die Gebundenheit wirklich sein, wenn die Erlösung wirklich wäre. Nimmt man an, daß die Erlösung wirklich ist, dann muß derjenige, welcher erlöst wird, entweder gebunden oder nicht gebunden sein. [Indessen] sind beide [Glieder dieser Alternative] nicht möglich. Deshalb sagt [der Lehrer]:

»Der Gebundene wird nicht erlöst und der nicht Gebundene wird ebenfalls nicht erlöst. Wenn der Gebundene erlöst würde, so würden Gebundenheit und Erlösung gleichzeitig sein« [8].

Der Gebundene kann nicht erlöst werden, eben weil er gebunden ist. Nun mag angenommen werden (= *syāt*), daß der Gebundene doch erlöst wird, indem er [zunächst] gebunden, nachher

---

[67]) Dieselbe Klimax *śīla*, *samādhi*, *prajñā* und *mokṣa* liegt bekanntlich dem *Visuddhi-Magga* zugrunde.

progressiv [68]) (= durch Annäherung = *upāyena*) ein Erlöster wird. Dann darf aber nie gesagt werden, daß 'der Gebundene erlöst wird' [Präs.], sondern lediglich, daß 'er erlöst werden wird' [Fut.]. Will aber jemand behaupten, daß [die Aussage] 'er wird erlöst' zulässig ist, weil damit das unmittelbare Bevorstehen der Gegenwart gemeint ist (= *vartamāna-sāmīpyād*), [so ist darauf folgendes zu erwidern:] Wenn die Erlösung irgendwann [in der Zeit] möglich wäre, dann würde sie wohl 'nahe bevorstehen' (*samīpe syāt*). Man mag indessen die Erlösung in jeder beliebigen Zeitphase (*avasthā*) postulieren; weil die Erlösung eines gebundenen [Individuums] [prinzipiell] unmöglich ist, deshalb muß [in allen Fällen] die Irrealität der Erlösung behauptet werden. Woher also das nahe Bevorstehen der Gegenwart (*vartamāna-samīpatā*)? Wir stellen fest: solange etwas gebunden ist, solange wird es nicht erlöst.

[Wir untersuchen] jetzt [das zweite Glied der Alternative]. Auch der nicht Gebundene wird nicht erlöst. Denn er ist schon erlöst. Wozu also eine abermalige Erlösung? [Und ferner: wenn es wahr wäre, daß der nicht Gebundene erlöst wird,] dann würden die bereits erlösten Arhats auf die Erlösung noch immer weiter warten müssen; deshalb würden sie gebunden sein und so würde sich die Gebundenheit sogar für den Arhat ergeben.

Nun mag jemand behaupten, daß es doch der Gebundene ist, der erlöst wird, und zwar deshalb, weil die Erlösung des nicht Gebundenen, [wie eben dargelegt wurde], gänzlich unmöglich ist. [Darauf ist folgendes zu erwidern:] Nimmt man an, daß der Gebundene erlöst wird, dann würde sich ergeben, daß die Gebundenheit und die Erlösung gleichzeitig (*yaugapadyena*) wirklich sind, indem [eben ein und dasselbe Subjekt] als *baddha* und als *mucyamāna* (= 'gebunden' und 'im Begriff erlöst zu werden') [prädizierbar wäre]. Die Gebundenheit und die Erlösung bilden indessen einen kontradiktorischen Gegensatz (*parasparaviruddha*) und können

---

[68]) Daß die Erlösung ein wirklicher, progressiv verlaufender Prozeß ist, lehren nicht nur die Hīnayānisten, sondern überhaupt alle älteren Soteriologien Indiens (Sāṃkhya-Yoga, der ältere Vedānta). Nach dem Mahāyāna ist aber *saṃsāra* = *nirvāṇa*. Die These von der Unmöglichkeit des Werdens impliziert die Unmöglichkeit des *mārga* im realistischen Sinne.

daher nicht in derselben Zeit wirklich sein, ebensowenig wie Licht und Dunkelheit (*ālokāndhakāravad*) [zugleich möglich sind].

Wir gelangen somit zum folgenden Endresultat: die Erlösung des gebundenen und des nicht gebundenen [Subjekts] ist [gleich] unmöglich; deshalb gibt es keine Erlösung; [und weil es keine Erlösung gibt], deshalb gibt es auch keine Gebundenheit.

§ 4. Die mahāyānistische Erlösung ist identisch mit der Aufhebung aller vikalpas[69].

[Der Gegner] ergreift das Wort: Wie ein wilder Urwald so ist der *saṃsāra*: umringt von dem mächtigen Fluß der Begierde, welcher ununterbrochen an dem großen, breiten und überaus schleimigen Gestade des Verlangens nach sinnlichen Genüssen (*viṣaya-sukha-āśā-atipicchila-vipula-mahā-taṭa*) strömt, überdeckt dieser Urwald nach allen Richtungen hin den breiten, mit zwanzig Gipfeln emporragenden, riesigen Berg der *satkāyadṛṣṭi*. Giftige Bäume, welche [gleichfalls giftige] Früchte tragen, wachsen [in diesem Walde]: es sind die Neigungen [*anuśaya*], welche zahlreiche, unheilvolle Folgen der begangenen Taten reifen lassen, gar mannigfaches Mißgeschick, wie die Wiedergeburt usw. Den richtigen Pfad, [der über diesen Wald führt], überdecken die harten, überlangen Lianen der Irrlehren und die dicke Finsternis der [angeborenen] Unwissenheit.

Nun gibt es Wesen, die sich nach der Erlösung aus dem *saṃsāra* sehnen, welche [auf jenem richtigen Pfade über den Urwald hindurch zum *nirvāṇa*] hinüber zu gelangen wünschen. Und sie legen an den Tag einen großen Eifer (*chanda*), welcher ihnen Mut zur Ausdauer gibt, das Streben nach Erlösung fördert (= *kuśala*), auf das höchste Gut gerichtet (*mahā-dharma*) ist. — »Wann werde ich, frei von dem *upādāna*, das *nirvāṇa* erreichen? Wann werde ich des *nirvāṇa* teilhaftig werden?« Also [fragen sich jene Wesen, die sich nach der Erlösung sehnen]. Du leugnest aber den *saṃsāra* und das *nirvāna*, du leugnest die Gebundenheit und die Erlösung! Sollte also jener fromme Eifer umsonst sein?

---

[69]) Über *vikalpa* vgl. *Yoga-Sūtra* I, 9; Jacobi, *Über das ursprüngliche Yoga-System* 12 ff. Stcherbatsky, *Nirvāṇa* 241. Für die Mahāyānisten ist jeder Begriff *vastu-śūnya*, irreal und leer, weil aufgebaut auf der Antithese *a* und non-*a*.

[Und ferner:] wenn [in den Wesen] der Eifer entsteht, welcher förderlich, fleckenlos, umfassend (*vipula*) und auf das höchste Gut (*dharma*) [gerichtet] ist, dann müssen [diese Individuen], um das *nirvāṇa* zu erreichen, eine Klimax von Stufen (= *krama*) durchlaufen: einen wohlwollenden Lehrer (*kalyāṇa-mitra*) [finden und ihm] aufwarten, die [Tugend] der Freigebiegkeit (*dāna*) [üben], die sittliche Zucht (*śīla*) [vervollkommen], [die Lehre] durch [passives] Hören (*śruta*), durch begriffliche Analyse (*cintā*) und durch intuitives Schauen (*bhāvanā*) [studieren] usw. Sollte auch diese [ganze Laufbahn des Bodhisattva] umsonst sein?

[Der Mādhyamika] erwidert: Alle *bhāvas* sind ohne *svabhāva*, sie sind wie ein Reflex, wie ein in der Wüste vorgespiegeltes Wasser, wie ein Feuerkreis, wie ein Traum, wie ein Gaukelspiel, wie ein Blendwerk (*pratibimba-marīcikājalālātacakra-svapna-māyendrajāla-sadṛśa*); sie sind weder *ātman* noch *ātmīya* (= sie sind beraubt des *ātmātmīya-svabhāva*). [Der naive Mensch] erfaßt aber in den *bhāvas* nur den Schein (*viparyāsa*); indem er solche [Ausdrücke] wie 'ich' und 'mein' auf einen wirklichen Agens bezieht (= *ahaṃkāra-mamakāra-samudācāra-parigraheṇa*), gelangt er zu der *satkāya-dṛṣṭi*. Und dann denkt er:

> »'Ohne das *upādāna* werde ich erlöschen. Das *nirvāṇa* wird mir zu teil'. — Für die, welche in diesen Wahnideen befangen sind, ist das Haften an diesen Gedanken ein mächtiger Graha« [9].

»Ohne das *upādāna*, d. h. von dem ganzen *upādāna* befreit, werde ich erlöschen. Mir, der soweit [zum Freisein von dem *upādāna*] gelangt ist, wird das *nirvāṇa* zuteil«. In diesen Wahnideen (*graha*) sind die nach Erlösung strebenden Wesen befangen und fürwahr, wie ein mächtiger Graha ist für sie dieses Haften an der *satkāyadṛṣṭi*, welche in dem Glauben an einen persönlichen Agens zum Ausdruck gelangt (= *ahaṃkāra-mamakārākhyam*). Für sie, da sie von einem solchen mächtigen Graha besessen (*abhiniviṣṭa*) sind, ist das Erlangen der Beruhigung nicht möglich. Wenn man [daher], um die Erlösung durch das völlige Aufgeben aller Wahnideen zu erreichen, sich [doch] an die Wahnideen hält, daß [die Worte] ich und mein [sich auf ein Subjekt beziehen], daß es [wirklich] das *nirvāṇa* gibt und [ferner], daß das *upādāna* [ebenfalls wirklich] aufgegeben werden kann, dann müssen notwendigerweise alle Bemühungen [der Wesen], welche auf diese ver-

kehrte Art und Weise nach der Erlösung streben, völlig ergebnislos bleiben. Deshalb müssen diejenigen, die nach Erlösung verlangen, das alles restlos aufgeben.

[Zur Bestätigung des Gesagten ein Zitat aus dem] Dhyāyitamuṣṭi-Sūtra: Also sprach der Erhabene zu Mañjuśrī, dem Kumārabhūta: »Nie werden die Wesen, deren Geist durch die vierfache Illusion [70] (*viparyāsa*) geblendet ist, diesen irrealen (*abhūta*) *saṃsāra* überschreiten. [Warum?] — Weil sie die vier edlen Wahrheiten wahrheitsgemäß nicht schauen (*yathābhūtārthādarśanād*)«. Daraufhin also sprach Mañjuśrī, der Kumārabhūta zum Erhabenen: »Möge doch der Erhabene darlegen, wie ist nun jene [falsche] Vorstellung (*upalambha*), derzufolge die Wesen den *saṃsāra* nicht überschreiten?« — Der Erhabene erwiderte: »Die Vorstellung des *ātman* und des *ātmīya*, das ist, o Mañjuśrī, die Ursache, weshalb die Wesen den *saṃsāra* nicht überschreiten. Warum? Führwahr, o Mañjuśrī, wer das Ich und das Nicht-Ich (*ātmānaṃ paraṃ ca*) unterscheidet (= erblickt, *samanupaśyati*), dessen Bewußtsein bleibt aktiv (= bei dem wirken die *karmābhisaṃskāras*). Der einfältige, ungebildete *pṛthag-jana*, o Mañjuśrī, indem er nicht erkennt, daß alle *dharmas* [seit Urbeginn] restlos erloschen sind, stellt sich vor, daß es ein Ich und Nicht-Ich gibt. Weil er diese Vorstellung hat, ist er mit Hang behaftet (*abhiniviśate*), weil er mit Hang behaftet ist, begehrt er und haßt und wird verwirrt (*rajyate, duṣyate, muhyate*). Weil er begehrt, haßt und verwirrt ist, entfaltet er die dreifache Aktivität (*trividhaṃ karmābhisaṃskaroti*) durch den Körper, durch den Gedanken und durch das Wort. Und dadurch, daß er [dem Nichtseienden fälschlich die Merkmale des Seienden] beilegt (*samāropeṇa*), schafft er die *vikalpas* (= *vikalpayati*): Ich begehre, ich hasse, ich werde verwirrt. Und genau so denkt auch mancher, der in den Orden des Tathāgata eingetreten ist: Ich bin diszipliniert, ich beobachte das Gelübde der Keuschheit, ich werde den *saṃsāra* überschreiten, ich werde das *nirvāṇa* erreichen, ich werde vom Leid erlöst werden. Und er schafft die *vikalpas*: Diese *dharmas* sind förderlich (*kuśala*) und jene *dharmas* sind nicht förderlich. Diese *dharmas* muß man aufgeben (*prahātavya*), jene *dharmas* muß man verwirklichen (*sākṣātkartavya*), das Leiden muß man vollständig erkennen, die

---

[70]) Vgl. Anmerkung 19.

Entstehung [des Leidens] muß man aufgeben, die Vernichtung [des Leidens] muß man verwirklichen, den Pfad [zum *nirvāṇa*] muß man pflegen. Und er schafft [weitere] *vikalpas*: »Alle *saṃskāras* sind vergänglich, alle *saṃskāras* sind entflammt. Möchte ich doch allen *saṃskāras* entfliehen«. Indem er so denkt, entsteht in ihm der mit Lebensüberdruß verbundene Akt (*nirvit-sahagato manasikāro*) [und dieser Akt] eröffnet den Marsch zur Erlösung (= *animitta-purogata*). Es kommt ihm der Gedanke: Die vollkommene Erkenntnis des Leidens ist identisch mit der vollkommenen Erkenntnis der *dharmas*. Es kommt ihm der Gedanke: Möchte es mir gelingen, die Entstehung [des Leidens] aufzugeben. Er empfindet die *dharmas* als etwas qualvolles, bedrückendes und überwältigendes; er empfindet vor ihnen Abscheu, er erschrickt vor ihnen, er gerät vor ihnen in Angst (*ātīryate*, *jehrīyate*, *vitarati*, *vijugupsate*, *uttrasyati, saṃtrasyati*, *saṃtrāsam āpadyate*). Es kommt ihm der Gedanke: Das ist eben die Verwirklichung jener *dharmas*, [die verwirklicht werden sollen], das ist eben das Aufgeben der Entstehung, daß man diese *dharmas* als etwas qualvolles und bedrückendes empfindet. Es kommt ihm der Gedanke: Die Vernichtung des Leidens muß man verwirklichen. Nachdem er den illusorischen Begriff der Entstehung geschaffen hat (*kalpayitvā*), unterscheidet er (*saṃjānāti*) [den Begriff] 'Vernichtung'. Es kommt ihm der Gedanke: 'Möchte ich nun den Pfad pflegen'. Er zieht sich in die Einsamkeit zurück, meditiert über diese *dharmas* und erreicht die Ataraxie (*śamatha*). Als Folge des mit Lebensüberdruß verbundenen Aktes entsteht bei ihm die Ataraxie. Sein Bewußtsein (*citta*) wendet sich ab von allen *dharmas*, zieht sich zurück, kehrt sich ab (*pratilīyate*, *prativahati*, *pratyudāvartate*); er empfindet sie als etwas qualvolles und bedrückendes; [sein] Bewußtsein wird [völlig] lustlos (*anabhinandanā-cittam utpadyate*). Es kommt ihm der Gedanke: 'Erlöst bin ich von allem Leiden. Es gibt keine Pflicht mehr, die ich zu erfüllen hätte. Ein Arhat bin ich geworden'. Indem er so denkt, hypostasiert er ein Ich (= *ity ātmānaṃ saṃjānāti*). Und wenn die Zeit des Sterbens kommt, dann ist er überzeugt, daß es ein Fortbestehen des Ich [nach dem Tode] gibt (*utpattim ātmāno samanupaśyati*). Dann aber werden in ihm Zweifel und Unsicherheit (*kāṅkṣā* und *vicikitsā*) rege, wie [der Zustand] der Erleuchtung eines Erleuchteten (= *buddha-bodhi*) [zu denken ist]. Und da er so in Unsicherheit gerät,

stürzt er nach dem Tode in die großen Höllenwelten hinunter. Warum? Denn alle *dharmas* sind unentstanden, er aber hypostasiert sie als etwas wirkliches. Alsdann entsteht bei ihm Unsicherheit und Schwanken (*vimati*), wie der [Begriff des] Tathāgata zu verstehen ist. [Deshalb stürzt er nach dem Tode in die Höllenwelten]«.

Daraufhin also sprach Mañjuśrī, der Kumārabhūta, zum Erhabenen: »Wie muß man also, o Erhabener, die vier edlen Wahrheiten verstehen (= schauen, *draṣṭavya*)?«

Der Erhabene antwortete: »O Mañjuśrī! Wer alle *saṃskāras* als unentstanden erkennt, der gelangt zur vollendeten Erkenntnis des Leidens. Wer alle *dharmas* als unentstanden (*anutpanna* = *asamutthita*) erkennt, der gibt die Entstehung auf. Wer alle *dharmas* als vollständig erloschen (*parinirvṛta*) erkennt, der verwirklicht die Vernichtung. Wer alle *dharmas* als vollständig leer (*atyanta-śūnya*) erkennt, der pflegt den Pfad. Wer so, o Mañjuśrī, die vier edlen Wahrheiten erkennt, der schafft keine Begriffshypostasen und Unterscheidungen (*na kalpayati na vikalpayati*) 'diese *dharmas* sind förderlich (*kuśala*), jene *dharmas* sind nicht förderlich (*akuśala*); diese *dharmas* muß man aufgeben, jene *dharmas* muß man verwirklichen; das Leiden muß man erkennen, die Entstehung muß man aufgeben, die Vernichtung muß man verwirklichen, den Pfad muß man pflegen'. Warum [schafft er diese Begriffe nicht]? Denn einen *dharma*, welcher durch bloße Begriffshypostase gaschaffen wurde, sieht er in Wirklichkeit nicht. Aber einfältige und naive Menschen hypostasieren diese *dharmas* und eben deshalb lieben sie und hassen und werden verwirrt. Er, [der Weise, der die edlen Wahrheiten richtig erkennt], postuliert und negiert (*āvyūhati, nirvyūhati*) keinen *dharma*, und weil er nichts postuliert und nichts negiert, deshalb haftet sein Denken an nichts in den drei Sphären des Universums. Als irreal (= ungeworden, *ajāta*) betrachtet er die drei Sphären des Universums. Das ist die ausführliche Darlegung«.

Eben mit Rücksicht auf diesen Āgama sagt [der Lehrer], indem er sich auf den Standpunkt der absoluten Wahrheit stellt (*paramārtha-satye*): »Überhaupt,

> wo dem *nirvāṇa* keine Realität beigelegt wird und wo es auch keine Aufhebung des *saṃsāra* gibt, was kann dort als *saṃsāra*, was kann dort als *nirvāṇa* unterschieden werden?« [10].

Vom Standpunkt des *paramārtha-satya* ist weder der *samāropa* noch der *adhyāropa* des *nirvāṇa* möglich. Denn es gibt kein [*nirvāṇa*] (= *anupalabhyamānatvāt*). Und ebensowenig möglich ist auch die Aufhebung, die Vernichtung des *saṃsāra*. Wo es aber [weder den *saṃsāra* noch das *nirvāṇa* gibt], wie können dort [die Begriffe des] zu vernichtenden *saṃsāra* und des zu erreichenden *nirvāṇa* [als kontradiktorischer Gegensatz] unterschieden werden (*vikalpyate*)? Oder auch [man kann die Worte des Lehrers noch anders erklären, indem man *samāropa* nicht im Sinne von *adhyāropa*, sondern im Sinne von *upanayana*, im Sinne der Besitzergreifung und nicht im Sinne der falschen Beilegung versteht]: Wo, nämlich, im *nirvāṇa* alles Seins (*sattva*), weder die Aufhebung des *samsāra*, noch die Besitzergreifung des *nirvāṇa* trotz aller Bemühungen erreicht werden können, und zwar deshalb, weil beides: der *saṃsāra* und das *nirvāṇa* irreal sind, wie kann dort das *nirvāṇa* [als unabhängige Realität] hypostasiert (= unterschieden) werden. Jede Begriffshypostase ist falsch (*naiva kiṃcid vikalpayituṃ yuktaṃ*). Hat man alle Begriffshypostasen aufgegeben (= schafft man keine *vikalpas*), dann ist gesichert (*niyataṃ bhaviṣyati*) das Hinausgehen aus jenem, vorher geschilderten Urwald des *saṃsāra* und des Gelangen zu der festen Burg des *nirvāṇa*.

Daher also heißt es in dem Māra-Damana-Sūtra: »Einst übte Mañjuśrī, der Kumārabhūta, eine derartig [intensive] Meditation (*samanvāharaṃ samanvāharati*), daß Māra, der Böse durch die Bande (*bandhana*) [dieser Meditation] an die Schwelle festgebunden wurde, auf die Erde fiel und laut zu brüllen anfing: 'Ich bin gebunden mit festen Banden!' Mañjuśrī erwiderte: 'Es gibt, o Böser, noch ein anderes Band, das fester bindet als diese Bande. Mit ihm bist du stets gebunden, nicht brauchst du also zum zweiten mal gebunden zu werden. Und was ist nun jenes Band? — Es ist, o Böser, das Band der Illusion, daß es ein Ich gibt (*asmimāna-viparyāsa*), das Band der falschen Ansicht (*dṛṣṭi*) und das Band des Begehrens (*tṛṣṇā*). Fester als dieses ist kein anderes Band. Durch dieses Band bist du stets gebunden, nicht brauchst du also zum zweiten mal gebunden zu werden usw.«.

[Und er] fragte: 'Würdest du, o Böser, glücklich sein, wenn du dich [von diesem mächtigsten aller Bande] befreien könntest?'

[Māra] erwiderte: 'O, ich würde glücklich sein, ich würde

höchst glücklich sein!' Daraufhin also sprach zu Mañjuśrī, dem Kumārabhūta, der Devaputta Suyāma: 'Befreie, o Mañjuśrī, den Māra, den Bösen! Möge er heimkehren!'

Mañjuśrī, der Kumārabhūta, also sprach zu Māra, dem Bösen: 'Wodurch bist du denn gebunden, daß du dich selbst nicht befreien kannst?'

Jener erwiderte: 'Ich weiß nicht, o Mañjuśrī, wodurch ich gefesselt bin'.

[Mañjuśrī] sprach: 'Obwohl ungebunden, hältst du dich für gebunden: genau so halten auch die einfältigen und naiven Menschen für beharrlich, was vergänglich ist, für nicht leidvoll, was leidvoll ist, für rein (*śubha*), was nicht rein ist, für Gefühl, was jenseits der Gefühle ist, für Begriff (*saṃjñā*), was jenseits der Begriffe ist, für Disposition (*saṃskāra*), was jenseits der Dispositionen ist, für Bewußtsein, was jenseits des Bewußtseins ist. Wenn du also, o Böser, eben jetzt befreit würdest, wovon würdest du denn [in Wirklichkeit] befreit?'

[Māra] erwiderte: 'Ich weiß, es gibt überhaupt nichts, wovon ich befreit werden könnte!'

[Mañjuśrī] sprach: 'Genau so, o Böser, ist es auch mit denjenigen Wesen, welche der Erlösung teilhaftig werden: auch für sie gibt es [in Wirklichkeit] nichts, wovon sie erlöst werden könnten. Nur dieses erkennen sie: daß jede Begriffssetzung (*saṃjñā*) irreal ist. Und sie sind erlöst, sobald sie [diese Wahrheit) erkannt haben'«.

Das *nirvāṇa*, die Erlösung [pflegt man oft] als ein Zerhauen der Lianen [der Unwissenheit], welche [den Wanderer im Dickicht des *saṃsāra*] umschlingen, [darzustellen]. [Diese Unwissenheit ist aber] nichts anderes als die Begriffshypostasen, welche dadurch zustande kommen, daß man Sein und Nichtsein unterscheidet. Daher wird durch die [angeführte] Āgama-Stelle [ein anderes Gleichnis nahegelegt]: wie das Löschen eines im Traum erlebten Brandes durch Wind und Wasser, [welche ebenfalls nur ein Traumerlebnis sind] — so muß [das *nirvāṇa*] aufgefaßt werden.

Nachträge und Berichtigungen zu der Übersetzung.

S. 3. Anm. 3. Über das *sukhuma-rūpa* im Pāli Abhidhamma vgl. C. A. F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics.* S. 190, Anm. 2.

S. 12. Anm. 9. Zum Problem *duḥkha* = *loka* vgl. O. Strauss, *Die Anordnung der Reihe in Nyāyasūtra 1, 1, 2; Reprint from the Journal of the Taisho University,* vols. VI—VII, Tokyo 1930. Daß die indischen Autoren »nicht die Absicht gehabt haben, die ursprüngliche Bedeutung von *duḥkha* ganz zu eliminieren«, wird man Strauss gerne zugeben. *duḥkha* ist eben beides zugleich: das subjektive (= das persönliche) Leid und die objektive leidvolle Wirklichkeit (= das kosmische Leid). Daher kann der Buddhismus mit derselben Formel den *dukkhassa samudayo* und den *lokassa samudayo,* den *dukkhassa atthaṅgamo* und den *lokassa atthaṅgamo* beschreiben. Man vgl. etwa *SN* II 71 ff.

S. 39. Anm. 32. Über das Problem der Heilsuniversalität vgl. jetzt de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi,* II S. 721—726, wonach meine Angaben zum Teil zu ergänzen, zum Teil zu korrigieren sind. Doch sehe ich nicht recht ein, warum Oldenbergs Interpretation der Strophe des Brahmā Sahampati in dem *Mahā-Parinibbāna-Suttanta* (= *DN* II, 157) falsch sein soll. Die Schwierigkeit beruht offenbar auf der Vieldeutigkeit des Ausdrucks »*nikkhipissanti... samussayam*«: ist damit der gewöhnliche Tod eines Lebewesens oder das endgültige Erlöschen gemeint? Die von J. Przyluski *Le Parinirvāṇa et les funé-*

railles du Buddha, Extrait du JA 1918—1920, S. 8 ff. zusammengestellten Varianten beweisen nur, daß die Buddhisten selbst über den Sinn der Gāthā nicht im klaren waren. *Avadāna-Śataka* III, 198; *Dul-va* XI, 637 und der chinesische *Saṃyukta-Āgama A* (Nanjio 544) sind mit dem Pāli-Text wesentlich identisch und tragen daher zur Erklärung nichts bei. *Vinaya* der Mūlasarvāstivādins übersetzt: »Tout ce qui vit aboutit à la mort«, *Saṃyukta-Āgama B* (Nanjio 546) bezieht aber das Abwerfen auf das *nirvāṇa*: »Dans le monde, toutes les categories d'êtres vivants devront rejeter le corps et rentrer dans extinction finale«.

S. 47. *anya* im Sinne des *prasiddha*: »one of a number« (Monier-Williams); vgl. Speyer *Syntax* § 283, 1: »In such phrases as *anyasminn ahani*, 'once on a day' it (= *anya*) is almost = *kaścit*«. Auf diese Bedeutung des *anya* hat mich Prof. O. Strauss aufmerksam gemacht.

S. 49 und 87. *yaugapadya-bhāva-prasaṅga*. Daß Ursache und Wirkung koexistent und simultan (*sahabhū* und *yugapad*) sein können, ist die Ansicht der Vaibhāṣikas. So existiert z. B. die Lampe gleichzeitig mit dem Licht, der Baum gleichzeitig mit dem Schatten. Die Sautrāntikas leugnen die Möglichkeit des *sahabhū-hetu*. Vgl. die interessante Diskussion *AbhK* II, 253 ff.

S. 65 ff. *apratiṣedhāt*: jede These, falls sie im Laufe der Diskussion nicht ausdrücklich abgelehnt wurde, darf als *pratijñā* aufgestellt werden. Denn: *apratiṣiddham anumatam bhavatīty nyāyād.*

S. 68. Anm. 48. Der Arhat glaubt nicht an das Wort des Buddha, sondern erkennt seine Wahrheit. Deshalb heißt er *assaddha* = einer, der die *saddhā* nicht mehr nötig hat. Vgl. *Abhidhammāvatāra* S. 81:

assaddho akataññū ca, sandhicchedo ca yo naro
hatāvakāso vantāso, sa ve uttama-poriso.

Masson-Oursel, *Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* S. 43 bemerkt mit Recht »l'antithèse entre foi et science peut... être tenue pour un accident de la pensée occidentale, puisqu'elle n'a pas affecté la conscience indienne«. Vgl. ferner Bogumił Jasinowski, *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofji. Przegląd Filozoficzny* 1921.

S. 70. Anm. 50. Über die mahāyānistische Allwissenheit vgl. Stcherbatsky *Abhisamayālankāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-Śāstra*, *Introduction* S. VII. (Bibl. Buddh. XXIII).

S. 88. Anm. 59. Zum *pudgala-vāda* vgl. auch de la Vallée Poussin, *La Controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, *Études Asiatiques* I, S. 343 ff. (*Publications de l'École Française d'Extrême-Orient*, Volume XIX, 1925).

INDICES.

I.

Sachindex.

(Sanskrit und Pāli).

II.

Namenindex.

Verzeichnis der Abkürzungen.

AbhK	*Abhidharmakośa.*
AN	*Aṅguttara-Nikāya.*
AS	*Atthasālinī.*
BodhAv	*Bodhicaryāvatāra.*
CN	*Culla-Niddesa.*
DN	*Dīgha-Nikāya.*
ERE	*Hastings Encyclopaedia of Rel. and Ethics.*
DhS	*Dhammasaṅgani.*
Kvu	*Kathāvatthu.*
KvuA	*Kathāvatthu-Aṭṭhakathā.*
MdhyAv	*Madhyamakāvatāra.*
MdhyŚ	*Madhyamaka-Śāstra.*
MN	*Majjhima-Nikāya.*
PED	*Rhys Davids-Stede, The Pali English Dictionary,*
Pr	*Prasannapadā.*
RO	*Rocznik Orjentalistyczny.*
SN	*Saṃyutta-Nikāya.*
SV	*Sammoha-Vinodanī.*
ŚkṣS	*Śikṣā-Samuccaya.*
ThaG	*Theragāthā.*
Vbhga	*Vibhaṅga.*
VM	*Visuddhi-Magga.*
VMS	*Vijñaptimātratāsiddhi.*
ZB	*Zeitschrift für Buddhismus.*

Inhaltsverzeichnis.

Errata.

Lies Seite 1, Zeile 25 *arūpiṇo dhammā* (ohne Bindestrich). — S. 2, Z. 9 nicht. — S. 3, Z. 33 *catūhi.* — S. 3, Z. 39 *anidarśana.* — S. 4, Z. 36 C. A. F. Rhys Davids. — S. 9, Z. 26 *sūkṣma.* — S. 13, Z. 29 *śāśvata-vāda.* — S. 20, Z. 21 *ārambha-vāda.* — S. 25, Z. 17 daß. — S. 26, Z. 38 *saṃskṛta.* — S. 28, Z. 8 *alāta-cakra.* — S. 32, Z. 22 und 24 *bhāvas.* — S. 34, Z. 36 *tathatā.* — S. 36, Z. 7 *sāmānya-lakṣaṇa.* — S. 37, Z. 6 Wesenlosigkeit. — S. 38, Z. 23 Ārya-Ratnakūṭa-Sūtra — S. 41, Z. 22 *saṃnipāta.* — S. 42, Z. 12 den *Pr.* 74[8] zitierten Āgama. — S. 43, Z. 9 *cakṣuḥ.* — S. 44, Z. 14 *āyatana.* — S. 44, Z. 32 *cakṣuḥ.* — S. 47, Z. 14 *śāśvata.* — S. 51, Z. 34 müssen. — S. 52, Z. 29 zulässig. — S. 54, Z. 21 *pratibhānam anantam* (ohne Bindestrich). — S. 55, Z. 13 *nijam.* — S. 57, Z. 38 *paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīṃbhāvaḥ* (*Pr.* 57[8]). — S. 59, Z. 7 zulässig. — S. 59, Z. 12 überflüssig. — S. 62, Z. 20 *tāvat-kālikāyācitakam.* — S. 67, Z. 21 *viṣayānubhava.* — S. 67, Z. 34 *anubhava.* — S. 68, Z. 37 *praeambula fidei.* — S. 68, Z. 41 Erlösungsprozesses. — S. 79, Z. 34 Dharma-Saṃgīti. — S. 79, Z. 36 *kuḍya.* — S. 86, Z. 3 sind. — S. 88, Z. 26 und 32 *anirvacanīya.* — S. 89, Z. 20 den *āyatanas.* — S. 90, Z. 3 *parīkṣā.* — S. 90, Z. 30 *udaya-vyaya-bhāg.* — S. 92, Z. 25 nach *3)* ist hinzuzufügen: Widerlegung des *ādhāra.* — S. 93, Z. 21 und 22 *parityāgena, aparityāgena.* — S. 94, Z. 29 *atisāmipyāt.* — S. 96, Z. 21 *nityatā.*